Jair Pinheiro
(Organizador)

LER ALTHUSSER

CULTURA ACADÊMICA
Editora

Ler Althusser

Jair Pinheiro
(Org.)

Ler Althusser

Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica

Marília
2016

CULTURA ACADÊMICA
Editora

Ficha catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação – Unesp - campus de Marília

L614 Ler Althusser / Jair Pinheiro (org.). – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2016.

262 p.

Inclui bibliografia
Apoio: CAPES
ISBN 978-85-7983-818-7 (impresso)
ISBN 978-85-7983-819-4 (digital)

1. Althusser, Louis, 1918-1990. 2. Socialismo. 3. Comunismo. 4. Ciência política. 5. Ideologia. 6. Materialismo dialético. I. Pinheiro, Jair.

CDD 335.4

Editora afiliada:

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora Unesp

Sumário

Apresentação 7

Diálogos

La marca de Althusser e n mi formación marxista
Marta HARNECKER 13

Os marxismos de Sartre e Althusser: a propósito do debate
sobre o "humanismo"
André Constantino YAZBEK.. 37
I
Gramsci e Althusser: as formas de um diálogo possível
Leandro GALASTRI 55

Política e Ideologia

Ideologia, ideologias, lutas de classes: althusser e os aparelhos
ideológicos (de estado)
Lúcio Flávio Rodrigues de ALMEIDA.. 71

Comunismo: fim da política? Uma crítica a J. Chasin
Luiz Eduardo MOTTA.. 97

Sobre a Dialética Materialista

Althusserianismo e dialética
Décio Azevedo Marques de SAES 117

Sobre a fundamentação althusseriana do marxismo
João Quartim de MORAES 133

Teoria e Métodos

Indicações para o estudo do marxismo de Althusser
Armando BOITO JR 151

Uma ruptura declarada
Jair PINHEIRO.. 183

O anti-humanismo teórico na obra de Louis Althusser: problemas de teoria e efeitos políticos
Danilo Enrico MARTUSCELLI 213

Materiais para pesquisa sobre o marxismo althusseriano 235

Apresentação

Em 1965, Louis Althusser publicou *Pour Marx* e *Lire Le Capital*, duas coletâneas que impactaram o debate teórico no campo do marxismo na agitada década de 1960. A primeira, constituída por textos que ele mesmo vinha publicando desde o começo da década, como crítica ao economismo e ao humanismo teórico ao mesmo tempo em que polemizava com aqueles que advogavam a tese de que o marxismo vivia uma crise terminal, que era preciso superá-lo para avançar no campo das ciências humanas. A segunda, composta por textos seus, de Pierre Macherey, Jacques Rancière, Étienne Balibar e Roger Establet, jovens pesquisadores, seus alunos, que o acompanhavam no projeto de renovação do marxismo, consiste no que Althusser chamou de leitura sintomal da obra magna de Marx, visando à sistematização do que se encontra em estado prático em *O Capital*, ou seja, não formulado e sistematizado.

O destino dessas duas coletâneas apresenta algo de paradoxal. Rapidamente se tornaram referências, impactando inclusive diversas áreas do conhecimento, como o direito, a psicanálise, a linguística, a educação, a antropologia, a filosofia, além das áreas que tradicionalmente receberam mais atenção do marxismo, como a história e a ciência política, por exemplo. Contudo, também rapidamente se observou um refluxo neste impacto, o que não significou o desaparecimento da teoria althusseriana do debate político e teórico, mas certa diluição do impacto inicial e a restrição do debate a alguns centros acadêmicos que produziram pesquisas

inovadoras sobre a formação social onde se inseriam ou grupos políticos que marcaram presença nas lutas travadas no Brasil e na América Latina.

Embora um texto de apresentação não seja o lugar mais adequado para levantar hipóteses, uma explicação possível para esse destino, sem prejuízo de outras, é a convergência do caráter de inacabamento teórico (expressão minha) que reveste as duas coletâneas, como indicam os seus prefácios, com o impacto sobre o grupo do Maio de 68 francês, o que provocou afastamentos e críticas conforme as posições assumidas em face dos acontecimentos.

Essa hipótese vem a calhar porque, como consequência desse inacabamento, os pesquisadores que se apropriaram da teoria althusseriana e a operacionalizaram na análise de processos concretos, também realizaram esforços para o desenvolvimento da teoria, esclarecendo conceitos deixados apenas em estado prático pelos autores das coletâneas e/ou produzindo novos conceitos no interior do dispositivo teórico inaugurado por Althusser, com resultados inovadores na interpretação desses processos, o que testemunha a fecundidade deste dispositivo.

Em 2015, para marcar a efeméride dos 50 anos de publicação das duas coletâneas e, claro, também intervir no debate teórico com os resultados de seus estudos, pesquisadores de diversas instituições, vinculados a vários grupos de pesquisa como Cultura e Política do Mundo do Trabalho (CPMT); Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais (NEILS); Centro de Estudos Marxistas (CEMARX); Grupo de Estudo e Pesquisa da América Latina (GEPAL) e Laboratório de Estudos sobre Estado e Ideologia (LEI) se associaram na organização do I Seminário Interinstitucional Teoria Política do Socialismo "Althusser: 50 Anos d'O Capital Por Marx". Os textos que integram a presente coletânea são de autoria dos participantes deste seminário, exceto a entrevista de Marta Harnecker.

Os textos foram organizados de acordo com o foco temático. Assim, na primeira seção, intitulada Diálogos, aparecem a entrevista de Marta Harnecker, na qual ela relata a experiência do seu encontro com o grupo de Althusser e como este encontro repercutiu em sua própria formação e no trabalho pedagógico que realiza junto aos movimentos sociais desde a década de 1970; André Yazbek faz um cotejamento entre dois pro-

jetos de renovação do marxismo: o de Sartre e o de Althusser e, fechando a seção, Leandro Galastri comenta a interlocução entre Gramsci e Althusser quanto aos aparelhos privados de hegemonia, as análises de ambos os autores sobre Maquiavel e ao marxismo como teoria finita.

A segunda, Política e Ideologia, apresenta duas contribuições: a de Lúcio Flávio Rodrigues de Almeida sobre o artigo de Althusser *Ideologias e aparelhos ideológicos de Estado*, com uma análise que enfrenta a crítica de reprodutivismo dirigida àquele artigo, o coteja com a apropriação crítica dele por Poulantzas, buscando ampliar as possibilidades de operacionalização do conceito de aparelho ideológico na análise política; e a de Luiz Eduardo Motta, cujo foco é a crítica do conceito de ontonegatividade da política, de José Chasin, e, consequentemente, destaca como contribuição importante da teoria althusseriana sobre este aspecto, que a política ultrapassa o Estado, o que permite pensar a política na sociedade comunista, em novas condições.

A terceira seção, Sobre a Dialética Materialista, também apresenta duas contribuições: a de Décio Saes, que apresenta uma interpretação original e criativa das contribuições de Althusser, buscando definir um quadro conceitual dos princípios da dialética em operação na teoria althusseriana; e a de João Quartim de Moraes, que propõe acrescentar às três teses – a de um corte epistemológico; a da luta de classes na teoria; a dos aparelhos ideológicos de Estado – que, segundo Balibar, constitui o legado althusseriano, uma quarta, a da crítica ao humanismo metafísico.

A quarta e última seção, Teoria e Método, apresenta três contribuições: a de Armando Boito Jr. que periodiza a produção althusseriana, examinando um conjunto de conceitos que, ao mesmo tempo, renova o marxismo e reafirma sua força como ciência social; Jair Pinheiro destaca as marcas da ruptura epistemológica nos textos de Marx e examina os desenvolvimentos de Althusser sobre a questão; por fim, Danilo Enrico Martuscelli analisa a tese do anti-humanismo teórico articulada às teses do corte epistemológico e à da relação entre ciência e ideologia.

Esta coletânea termina com uma relação, preparada por Danilo Martuscelli, das obras de Althusser em língua portuguesa, artigos, livros e capítulos de livros, além de referências na rede mundial de computadores

e teses e dissertações que, em alguma medida, se debruçaram sobre a teoria althusseriana. Certamente esta relação não pretende ser exaustiva, por isso nos desculpamos com os autores que eventualmente tenham escapado ao nosso conhecimento.

Finalmente, em *Defesa da tese de Amiens*, referindo-se a seu objetivo, Althusser afirma: "[...] lê-se nos títulos dos meus livros: "*Pour Marx*" e "*Lire Le Capital*". Porque esses títulos são igualmente palavras de ordem.[1]" Na trilha do autor homenageado, o título "Ler Althusser" não chega a ser uma palavra de ordem, o que não caberia ao caso, mas é um convite a lê-lo, seja pela vitalidade da sua contribuição, seja pelos desenvolvimentos da teoria althusseriana posteriores à década de 1970, ou ainda pelo fato de que, entre nós, a crítica a Althusser na atualidade tem se baseado em certo desconhecimento do autor, já que (salvo raríssimas exceções) têm por referência leituras antigas, no lugar de um exame do próprio objeto da crítica.

Jair Pinheiro

1 Althusser, L. *Posições*. Lisboa: Livros Horizonte, p. 138, 1977.

Diálogos

La marca de Althusser e
n mi formación marxista

Marta HARNECKER[1]

Este texto contiene mis respuestas a preguntas realizadas por varios entrevistadores en diferentes épocas de mi vida sobre el tema de Althusser y el marxismo[2]. Es un pequeño homenaje a quien ha significado tanto para mi vida intelectual y política a los 50 años de la publicación de sus dos primeros libros: *Pour Marx y Lire Le Capital.*

Marta Harnecker
26 enero 2016

1 Del catolicismo militante al marxismo

– ¿Cómo llegaste a encontrarte con Althusser?

Para responder a tu pregunta tengo que hacer un largo rodeo.

Empezaría por decir cómo llegué a interesar en el marxismo Y esto no ocurrió un día para otro. Creo que las condiciones fueron preparándose

[1] Psicóloga, escritora, periodista chilena, una de las principales investigadoras y divulgadoras de las experiencias de transformación social em América Latina.

[2] Revista española *Argumentos,* mar. 1978; Revista chilena *Punto Final Internacional*, 1983; Revista mexicana C*uadernos del Marxismo*, enero 2002; *Brancaleone Films y Cátedra Che Guevara*, Néstor Kohan, Argentina, sep. 2014; investigadora Argentina Isabel Rauber, trabajo inédito, enero 2015; *Canal Arte* de Francia, Adila Bennedjaï Zou y Bruno Oliviero, septiembre2015, y *Lutas Sociales*, Brasil, diciembre 2015.

desde 1958 o 1959. En ese momento yo era alumna de la Escuela de Psicología de la Universidad Católica de Santiago y había llegado a ser presidenta de la Acción Católica Universitaria. Con un grupo dirigente de dicha organización y otros compañeros de la Universidad Católica de Santiago, comenzamos a plantearnos cómo lograr hacer más efectivo el principio cristiano del amor al prójimo. El libro del filósofo francés Jacques Maritain: «Humanismo Cristiano» era una especie de Biblia para nosotros en aquella época.

Como parte de un programa de la Iglesia Católica yo también había ido a trabajar a una fábrica de pastas (Lucketti) durante las vacaciones de mi tercer año de Psicología. Y lo hice porque quería quedar marcada para siempre por dicha experiencia, pensando que de esa manera no iba a caer en el aburguesamiento en que muchos estudiantes universitarios habían caído luego de transformarse en profesionales.

En este contexto se puede entender mejor la conmoción que produjo en mí la revolución cubana. A mediados de 1960, sólo seis meses después del triunfo, cuando todavía todos los guerrilleros verde olivo andaban con sus melenas largas, visité el país invitada como dirigente estudiantil de la Universidad Católica junto a otros compañeros de la Universidad de Chile. Fue mi primer encuentro con una sociedad que estaba tomando medidas para resolver la desigualdad y aplicar la justicia social que yo ya buscaba. Eran los momentos de euforia, de improvisación y creatividad de una revolución que todavía no se declaraba socialista, pero que había transformado al pueblo en el verdadero protagonista del proceso y en su principal beneficiario. Una revolución que desde tan temprana edad había empezado a practicar la solidaridad con otros países de América latina.

– ¿Puedes poner un ejemplo de alguna expresión de solidaridad de la revolución cubana?

Recuerdo siempre mi visita a un cuartel transformado en escuela en la Sierra Maestra. Al saber que yo venía de Chile – país recientemente afectado por un fuerte terremoto que había destruido muchas viviendas –, aquellos niños campesinos de corta edad, para mi asombro, me preguntaron

por el terremoto y me dijeron que en su escuela estaban esperando la llegada de niños chilenos mientras se reconstruían sus casas.

Las seis semanas en las que recorrimos la isla de punta a cabo nos permitieron vibrar con ese pueblo y sus múltiples esfuerzos por comenzar a salir de la pobreza y encontrar una vida digna. Esa experiencia produjo en mí una rápida politización que asombró a mis amigos más cercanos. Desde entonces las preocupaciones políticas pasaron a ser más importantes que las religiosas, pero esto todavía nada tenía que ver con el marxismo.

2 Viaje a París

– ¿Cómo llegaste a París?

Luego de licenciarme en Psicología en la Universidad Católica de Chile, y de empezar a trabajar como profesora de Psicología Fenomenológica en esa universidad, decidí postular a una beca que ofrecía la embajada francesa, junto a Rodrigo Ambrosio, mi pololo (así llamamos en Chile a las relaciones de pareja antes de ser formalizadas en noviazgo) y otra pareja: Cristina Hurtado y Raimundo Beca. Todos nos ganamos becas y viajamos a París en barco en septiembre de 1963.

En esa época de mi vida pre-política, si la pudiésemos llamar así, tenía una gran preocupación filosófica: el tema de la libertad humana. Una prueba de ello es que mi tesis de licenciatura en la carrera de Psicología estuvo centrada en la fenomenología del acto libre. Mi visión de la libertad humana se contraponía a mi visión del marxismo de aquel entonces: rechazaba el materialismo mecanicista que negaba dicha libertad.

– Has mencionado el marxismo, ¿podría decirme como llegasteis a interesarte en él?

Mi interés por el marxismo aparece como resultado de la lucha estudiantil entre cristianos y comunistas. En el medio político en que yo me movía (simpatizantes de la Democracia Cristiana), oía constantes críticas a la teoría marxista y, por un principio de honradez intelectual, fue surgiendo en mí la necesidad de conocer en sus propias fuentes esa teoría.

Conociendo que me había propuesto estudiar el marxismo durante mi estadía en Francia, mi amigo cristianomarxista chileno (Jacques Chonchol) me recomendó hablar con un sacerdote francés, militante del partido comunista de ese país. No recuerdo su nombre. Y ese sacerdote me recomendó ponerme en contacto con Luis Althusser, que entonces impartía clases en la Escuela Normal Superior de la Rue D'Ulm, en el Barrio Latino. Me lo recomendó porque él consideraba que era una persona que tenía una gran disposición a trabajar con los jóvenes.

– ¿Ya habías leído algo sobre el marxismo?

Antes de conocer Althusser había leído dos textos marxistas: un pequeño librito de Politzer sobre el materialismo dialéctico y un libro de Charles Bettelheim sobre el subdesarrollo. El primero lo único que hizo fue aumentar mis aprensiones como creyente acerca del materialismo marxista. El segundo fue fundamental para acercarme al marxismo ya que echaba por tierra la expandida tesis del llamado «círculo vicioso de la miseria» que el sacerdote jesuita Roger Veckemans nos había inculcado en Chile. Se me abrió un mundo cuando entendí que la pobreza de nuestros países no se debía a que fuésemos menos capaces o más pobres, sino a la explotación que habíamos sufrido por parte de los países desarrollados. Era la primera explicación marxista convincente que recibía acerca de cómo funcionaban nuestras sociedades.

En mis primeras vacaciones en Francia, además de dedicar un tiempo al turismo viajando en autostop por el Sur de Francia hacia Italia, dediqué otra parte de él a leer sobre Marx. Probablemente orientada por el cura comunista leí el libro del jesuita Jean-Ives Calvez: *La Pensée de Karl Marx*[3] (El pensamiento de Karl Marx) y me identifiqué mucho con su búsqueda intelectual inicial.

– Volviendo a tu viaje a París, ¿qué fuiste a estudiar?

Yo pensaba inicialmente especializarme en Psicología Social, para volver a impartir clases en Chile sobre la materia, pero al ver el programa de

[3] CALVEZ, J.-I. *La Pensée de Karl Marx*, Paris: Editions du Seuil, 1956. Sobre el pensamiento de Marx

La Sorbonne me di cuenta que ya había estudiado todos esos contenidos en mi país. Fue entonces cuando un amigo uruguayo de la Acción Católica[4] que estaban estudiando en París, me recomendó hablar con Paul Ricoeur, un conocido filósofo francés que realizaba unas especies de tutorías con algunos estudiantes interesados en esta forma de aprendizaje.

Ricoeur me recomendó leer a varios autores, pero como todos ellos tenía hacían referencias a Kant, autor que yo no había estudiado, terminó por recomendarme la lectura de una de sus obras: «La Crítica de la razón pura». Recuerdo que leía 16 páginas por días y trataba de ir resumiendo sus principales ideas. Mi primer trabajo fue comparar el concepto de imaginación radical de Kant y con el de fantasía creadora de Phillip Lersch, un psicólogo alemán con un enfoque fenomenológico de la Psicología que se estudiaba en la carrera de Psicología en la Católica.[5] Carente de formación filosófica, me sentía muy insegura intelectualmente al estudiar estos autores tan complicados para mí Mi inseguridad era tal que nunca me atreví a preguntarle a Ricoeur qué pensaba de mi trabajo. Luego me dio una segunda tarea: escribir acerca de una obra de Merleau Ponty, no recuerdo cuál en este momento. Recuerdo que hice un resumen de ella y se la entregué a mi profesor, pero nunca supe qué opinó de ella.

Ese primer año y parte del segundo, no tuve contacto alguno con Althusser.

3 Relación con Althusser: una profunda amistad

– *¿Cuándo ocurrió tu primer contacto?*

Fue, si no recuerdo mal, en el otoño de 1964, luego de las vacaciones de verano en Europa y habiendo ya leído el libro de Calvez, que contacto por la primera vez a Althusser. Habíamos formado un grupo de estudios con el grupo que llegó conmigo y algunos amigos latinoamericanos provenientes de diversos países y relacionados a mis actividades previas en la Acción Católica Universitaria, fundamentalmente brasileños[6]. Fue por encargo de ese grupo

[4] Jerónimo de Sierra, que luego llegó a ser un reconocido sociólogo de su país.

[5] Su libro La Estructura de la Personalidad de Fantasía creadora.

[6] Con muchos de ellos habíamos hecho un Retiro espiritual con un sacerdote domínico, quien no había dicho que el pecado no era otra cosa que el egoísmo. La orden de los dominicanos publicaba una revista *Frères du*

que al fin me decidí a contactarlo. Lo llamé por teléfono para pedirle una cita e inmediatamente me invitó a pasar por su casa.

El vivía en un pequeño departamento dentro de la Escuela Normal, a unos 50 metros del hotel en que yo estaba alojada en la calle Feullantines. Me impresionó el buen gusto con que esta arreglada su sala y lo humano que él era. Mi timidez inicial desapareció rápidamente.

Ese primer encuentro con Althusser fue el inicio de una gran amistad. Desde que lo conocí hasta que cayó en estado depresivo profundo en 1968, lo veía regularmente una o dos veces por semana, sea en su departamento, donde él mismo cocinaba, sea en algún restaurante a la orilla del Sena, o en algún otro lugar del Barrio Latino.

En ese momento yo estaba viviendo una crisis personal, por un lado, el amor no correspondido por parte de Rodrigo Ambrosio, cuya relación yo había terminado meses antes de ir a París, pero que ya en esa ciudad en vano quise retomar – él había quedado muy traumatizado por la inesperada ruptura de mi parte –, y por otro, una gran inseguridad intelectual provocada por las lecturas filosóficas que me recomendaba por Paul Ricouer. Recuerda que yo estudié Psicología, tenía, por lo tanto, una escasa formación filosófica.

Althusser me ayudó en ambos planos, en el afectivo y en el intelectual. En el primero decía que no podía entender cómo no era correspondida. En el plano intelectual me reafirmó enormemente.

Me pidió le pasara el último trabajo que acababa de terminar para Ricoeur sobre MerleauPonty. Recuerdo que le dije: «No se si soy inteligente o no». «Pásame tu trabajo» – me dijo. Y luego de leerlo expresó: que «Tu tienes una gran capacidad pedagógica. No te preocupes tienes tiempo para ser filosofa; todavía eres muy joven». Eso me ayudó mucho. La verdad es que nunca llegué a ser filósofa, pero sí creo que tengo una fuerte vocación pedagógica y habilidades para comunicar ideas en forma sencilla.

Una de las primeras cosas sobre las que conversamos fue con Althusser fue sobre el tema del tiempo que para mí era como una camisa estrecha. Le expresé mi angustia de sentir que no tenía tiempo para todo lo

Monde que era tan avanzada que defendía la existencia del partido único siempre que éste fuera pluralista y respetara la democracia interna.

que quería hacer. Nunca he podido entender cómo la gente puede aburrirse cuando hay tantas cosas que hacer. El me recomendó leer su artículo sobre el teatro materialista donde habla de Bertold Brecht, publicado en diciembre del 1962 en la revista *Esprit*, porque allí abordaba ese tema. Ese fue el primer trabajo que leí de él.

Althusser había estado publicando anualmente desde 1960 artículos muy interesantes[7] y polémicos en relación con las obras de la juventud de Marx, que luego fueron reunidos en su libro *Pour Marx,* publicado en 1965 por la editorial Masperó. Los planteamientos allí vertidos conmovieron al medio intelectual francés y luego al europeo, entre otras cosas porque iban contra la corriente de aquellos años en que muchos autores estaban desarrollando una visión humanista del marxismo basado en las obras del joven Marx.

Él me fué pasando esos artículos y me recomendó leer directamente a Marx empezando por *El Capital,* y no por sus páginas iniciales sino partiendo por el capítulo de la plusvalía, ya que en los primeros capítulos Marx había coqueteado según el – con la dialéctica hegeliana.

Se estableció así entre ambos un riquísimo intercambio intelectual. Yo le iba consultando las dudas a medida que iba leyendo sus escritos, al comienzo los que él había publicado hasta ese momento y luego sus trabajos inéditos, o El Capital; y él me iba contando acerca de sus nuevas incursiones teóricas.

Cuando lo invité a participar en una reunión de nuestro grupo de latinoamericanos, me respondió que no tenía tiempo para hacer esto ya que estaba trabajando intensamente en su libro *Pour Marx,* pero que me invitaba a participar en el seminario sobre otro libro en preparación: *Lire Le Capital.* Me recomendó en cambio invitar a Régis Debray muy amigo de él. En esa época Régis ya había publicado su primer libro: *El castrismo: La larga marcha de América Latina*.

[7] Fundamentalmente en las revistas francesas *La Pensée* y *La Nouvelle Critique*.

4 Descubriendo a Marx orientada por Althusser

– ¿Podrías decirnos qué papel atribuyes a ese pensador en el desarrollo del marxismo y en tu propia formación personal?

A mi entender Althusser hizo un aporte fundamental en el campo teórico: nos permitió redescubrir el marxismo. Nos enseñó no sólo que Marx no había sido superado, como solía plantearse entonces, sino que, por el contrario, que el potencial teórico de su obra había sido subutilizado; que la ciencia de la historia descubierta por Marx nada tenía que ver con las interpretaciones dogmáticas del marxismo que lo planteaban como un conocimiento acabado; que gran parte del camino estaba todavía por hacerse; que ser marxista no era repetir fórmulas hechas y aplicarlas mecánicamente a realidades históricas concretas sino extraer de las obras de Marx aquellos instrumentos teóricos que permiten enfrentar en forma creadora nuevas realidades.

En cuanto a mí, Althusser me hizo descubrir a Marx. Me apasionó tanto su enfoque del marxismo como instrumento de transformación social que decidí abandonar la psicología (en Chile me esperaban como docente universitaria en esa materia), para dedicarme de lleno al marxismo. Esa decisión la tomé previa consulta con mis amigos chilenos de París. Era una decisión demasiado importante para tomarla sola. Yo quería su opinión acerca de donde sería más útil para Chile. Todos concordaron en que debía dedicar a estudiar marxismo. Entonces pensaba que a mi regreso a Chile podría ganarme la vida como traductora de francés. Nunca pensé que iba a poder vivir del marxismo.

Pero, cuando llegue a Chile, se produjo la reforma en la Universidad de Chile y entre las cosas que fueron aprobadas estaba una cátedra sobre marxismo. Como ya me conocían por mi introducción al libro de Althusser y estaba en proceso de publicación mi libro: «Los conceptos elementales del materialismo histórico», me invitaron a participar en la confección de los primeros programas. Fue así como, contra todo lo imaginado, empecé a poder sobrevivir gracias al marxismo. Fui de los primeros profesores/as que impartieron cursos universitarios de marxismo.

– *¿Cuándo fue eso?*

Fue en el año 70, yo llegué a finales del 68 de Francia. Pero eso no duró mucho porque ya en el 71 me pidieron que asumiera la dirección de la revista política Chile Hoy. El periodismo en esa coyuntura tan especial que estaba viviendo el país me entusiasmó enormemente. Tenía muchas discusiones con mis alumnos en Sociología de la Universidad de Chile, donde impartía clases. Entonces militaba en el Partido Socialista, un partido de la Unidad Popular y mis alumnos miristas (del MIR) me criticaban por reformista; todo lo que yo decía era interpretado como reformismo. Era un diálogo de sordos. Recuerdo, sin embargo, que algunos de esos estudiantes, los más honestos, me fueron a ver al finalizar el curso para decirme que tenía razón en las cosas que yo decía y reconocieron que habían actuado mal. Por eso yo me incliné mucho más por hacer cursos a obreros y campesinos del PS que a universitarios. Los obreros que asistían a estos cursos iban con una gran ansiedad de aprender para aplicar de inmediato lo que aprendían, no era el caso de los universitarios.

Entonces fue cuando se acentuó mi vocación pedagógica y fue debido a eso que empecé a escribir los cuadernitos de educación popular.

Luego de mis primeros contactos con Althusser y mi decisión de prepararme en marxismo, dejo la tutoría de Ricoeur y comienzo a estudiar a Marx. En el verano de 1966 me concentré en estudiar «El Capital» en forma muy rigurosa, haciendo resúmenes y esquemas de todo lo que iba aprendiendo, material que más tarde, en 1971, serían publicados bajo el nombre de «El capital: conceptos fundamentales».

Althusser me enseñó el método con que debía estudiar a los clásicos del marxismo. Me enseñó a *leer*, a leer más allá de lo que una cita dice textualmente, a leerla en su contexto, a leer en profundidad, a deducir de lo que el autor dice, pero también de lo que no dice, su pensamiento profundo. Sólo de esta manera es posible liberarse del dogmatismo, liberarse de la repetición de citas textuales sacadas de su contexto, argumentar con razonamientos y no con recitación de textos. Sólo de esta manera se puede desarrollar creadoramente el marxismo, extrayendo de las obras de los clásicos un enorme caudal de instrumentos teóricos que serán muy útiles para el estudio de las nuevas realidades que van surgiendo. Gracias a este

método logré reconstruir, por ejemplo, el concepto de clases sociales en Marx... darle de alguna manera vida al capítulo inconcluso de *El capital*. En ninguna parte de su obra Marx define lo que son las clases sociales, cuando lo iba a hacer muere, pero a lo largo de toda ella están presentes los elementos teóricos que permiten darle un contenido conceptual a esa palabra clave para el marxismo.

No recuerdo si fue a fines del 64 o comienzos del 65 que Althusser convocó al seminario sobre el tema de su futuro libro: «Para leer El Capital». Este libro cumplió en 2015 50 años de ser publicado. El seminario era abierto a personas de fuera de la Escuela Normal y, como te mencioné antes, Althusser me había invitado a asistir a él. Lo hice acompañada de Petrola, un amigo brasileño filósofo.

Este libro fue escrito por varios autores. Además de Althusser, participan: Etienne Balibar, Roger *Establet,* Jacques *Rancière,* Pierre Macherey. En el seminario, cada autor exponía su capítulo y luego se entraba a una discusión colectiva. Me costaba mucho seguir la exposición de los autores cuando leían sus respectivos capítulos. Mi comprensión del francés no era perfecta, pero, sobre todo, no tenía la formación filosófica para entender muchas de las cosas que allí se planteaban. Quien ha leído a Althusser sabe lo complejo que es su pensamiento. Sin embargo, cuando se abría el debate y los autores respondían a las preguntas lograba entender mucho más.

En el otoño del año siguiente (1966) empecé a participar en un seminario organizado por el grupo de discípulos de Althusser de la Escuela Normal. En este caso tuve una participación activa. Me sentía mucho más segura por haberle leído prolijamente «El Capital» en las vacaciones.

Este grupo fue derivando cada vez más hacia el maoísmo hasta plantearse el abandono del Partido Comunista en el que todos ellos militaban. Yo también simpatizaba mucho con el maoísmo. Me extrañó que Althusser no abandonara el Partido como sus discípulos, ya que él tenía un alto aprecio de Mao Tse Tung. Cuando le pregunté la razón de su decisión me respondió: «He permanecido en el partido porque es allí donde está la clase obrera francesa. Ellos [sus alumnos] son un grupo pequeño burgués y como tal tienden a irse a los extremos.» Y eso fue lo que ocurrió. Una gran parte de este grupo que era extremadamente teórico, en un momento

posterior decidió abandonar los estudios teóricos e incorporarse a trabajar en las fábricas como obreros. El mayo francés (1968) los encuentra en esa situación y por eso no pudieron participar en la orientación de esas luchas.

Si no me equivoco fue en el verano u otoño de 1967 que Althusser cae en la depresión profunda que te mencioné anteriormente y desaparece por varios meses de la Escuela Normal. Para mí fue muy duro verlo derrumbarse y no poder ayudarlo. Es terrible ver que una persona por la que sientes un gran cariño se hunde a tu lado y no puedes hacer nada. La depresión es una enfermedad que te lleva a aislarte, creas una muralla que no puede ser traspasada por nada ni nadie. Se trata de una enfermedad que tiene orígenes en traumas psicológicos tremendos en de la vida infantil.

La enfermedad me permitió cortar con el cordón umbilical que me unía a Althusser. Ese año decidí volver a Chile. No sé qué hubiese pasado si Althusser no se hubiese enfermado. Me parecía tan difícil abandonar París cuando tenía las posibilidades de estar en constante diálogo con él. Además entre nosotros se había creado una relación muy especial, algo más que una simple amistad. Yo muchas veces me pregunté si no estaría enamorándome de él o si sólo se trataba de una inmensa abstracción intelectual. Él, por su parte, me confesó que debido a sus problemas psicológicos no podía amar profundamente a nadie y que si bien sentía un gran afecto por mí, no quería establecer una relación que me haría sufrir.

Ese mismo verano mi padre me había invitado a ir Chile en las vacaciones europeas, lo que también ayudó a que me motivara a regresar al país. En ese momento Althusser ya era famoso en América Latina, y yo empezaba a ser conocida por el prólogo que hice de su libro: *Pour Marx* que, con su consentimiento, titulé: *La revolución teórica de Marx.*

5 Primeros escritos

1) Introducción a la versión española de Pour Marx

– ¿Como fue que llegaste a traducir Pour Marx al español?

Para responderte, debo volver un poco atrás. Cuando llegué a estudiar a París me había propuesto quedarme sólo dos años y luego volver a mi país. No quería que me pasara como a estudiantes de América Latina que

nunca volvía, se transformaban en eternos becados. Por ello decidí renunciar a un tercer año de beca, pero luego, al conocer Althusser, y al sentir que era una oportunidad extraordinaria poder trabajar tan cerca de él, decidí quedarme por más tiempo y para sobrevivir tuve que empezar a trabajar.

Empiezo vendiendo tarjetas postales artísticas en una librería del Barrio Latino y luego trabajo en la traducción de *Pour Marx* y luego de «Para Leer El Capital». Debo haber iniciado la primera traducción a mediados de 1965 o comienzos de 1966, y la termino en agosto de 1966. El libro es publicado a inicios de 1967. No recuerdo bien pero probablemente fue Althusser quien me propuso como traductora a la editorial mexicana Siglo XXI editores.

La traducción de *Pour Marx* fue una tarea llena de desafíos, pero muy positiva porque me obligó a adentrarme a fondo en el pensamiento de Althusser. Y la introducción a ese libro fue mi primer escrito. Cuando se la muestro a Althusser a él le encantó. Encontró que había sido capaz de poner en forma muy clara conceptos que eran muy complejos. Al revisarla me pidió incluir algunas precisiones filosóficas que el mismo redactó.

Esa introducción me dio a conocer como intelectual marxista althusseriana en los medios académicos latinoamericanos, y lo hizo en un momento en que había un verdadero snobismo althusseriano. Esta situación se revertiría algunos años volviéndose en un snobismo anti Althusser. Muchos de los que fueron muy admiradores de Althusser, luego con la crítica a su supuesto estructuralismo, se hicieron antialthusserianos sin realmente conocerlo.

– ¿En qué fundamentas tu afirmación?

Hubo dos cosas que yo viví de cerca que revelan lo poco que lo entendieron.

La primera se refiere a mi experiencia en un seminario al que asistió un grupo selecto de filósofos. Este seminario debía estudiar primero el tema del estructuralismo – que estaba de moda en ese momento en París – y luego a Althusser.

Mientras se discutía sobre estructuralismo, tema que me costaba muchísimo entender, no me di cuenta de la calidad de los debates, pero

cuando entramos a discutir el pensamiento de Althusser – que yo dominaba –, me di cuenta que muchos de esos grandes filósofos no habían entendido varios de sus conceptos claves.

La otra prueba es que cuando yo publico el libro de Althusser *«La revolución teórica de Marx»,* ahí yo uso el término de «estructura a-dominante» para traducir su concepto «structure à dominante» distinguiéndolo de su otro concepto: «estructura dominante» (*structure dominante*). El editor decidió, sin consultarme, eliminar simplemente la «a» de la palabra «estructura a-dominante» porque consideró que esa palabra no existía en español, sólo «estructura dominante» con lo que deformó completamente el esfuerzo hecho por el autor por diferenciar ambos tipos de estructuras. En Althusser el término «estructura a dominante» se refiere al concepto del todo social que está compuesto de varias estructuras (económica, ideológica, jurídicopolítica), una de las cuáles domina en el todo mientras las otras tienen un papel subordinado.

Yo reclamé y logré que aceptaran corregir la segunda edición. Después de 17 años de esa edición leo un artículo del dirigente comunista chileno exiliado en París donde escribe: «Como Althusser dijo, 'estructura dominante o a-dominante' [...]» Asombrada de ver repetirse el error, reviso la edición corregida y compruebo que habían corregido un pliego del libro, pero que los otros pliegos habían conservado el error. Y ese libro fue utilizado como texto por profesores universitarios durante 17 años y nadie reclamó lo que me hace pensar que no entendieron uno de los conceptos más claves de la interpretación althusseriana de Marx.

Quisiera recordar que las primeras obras de Althusser llegaron a América Latina en un momento en que se habían producido reformas universitarias y el marxismo empezaba a ser por primera vez materia de estudio universitario. Fueron años de auge del marxismo y del pensamiento de izquierda. Los trabajos de intelectuales marxistas sirvieron de base para la elaboración de planteamientos programáticos para los gobiernos y partidos de izquierda de esa época, en brutal contaste con la situación actual.

2) Los conceptos elementales del materialismo histórico

– ¿Como fue que llegaste se escribir Los conceptos elementales del materialismo histórico?

La Introducción a *Pour Marx* hizo que Althusser me invitase a colaborar en otro libro que él y Etienne Balibar iban a emprender. La idea era que yo los ayudara a hacer una exposición más pedagógica de sus ideas. El habló con Masperó sobre este nuevo proyecto y consiguió que él me comenzara a pagar en forma anticipada una cierta cantidad de dinero por ese trabajo. Ese proyecto nunca prosperó porque fue entonces cuando Althusser cayó en esa profunda depresión.

En el último año de mi estadía en París (fines del 67 y mitad del 68) me dediqué a impartir un curso sobre el materialismo histórico con el enfoque althusseriano a un pequeño grupo de estudiantes latinoamericanos: brasileros, chilenos, mexicanos y haitianos. Quién tuvo la idea de hacer una pequeña escuela para formar cuadros políticos latinoamericanos fue Adolfo Orive, un economista mexicano que estudiaba en París. El provenía de una familia mexicana muy rica y tenía bastante dinero como para pagarme un año más de estadía en París.

Cuando Althusser cae en esa profunda depresión, yo fui a ver a Masperó y le expuse mi decisión de devolverle el dinero que había recibido de él para el proyecto de libro de Althusser. El se mostró muy asombrado, nadie jamás le había devuelto un dinero por un trabajo relacionado con la editorial. No quería aceptarlo. Entonces la alternativa que le presenté fue la de transformar en un pequeño manual el texto sobre materialismo histórico que había preparado para impartir las clases al grupo de latinoamericanos que mencioné anteriormente. Le ofrecí además un segundo libro sobre el materialismo dialéctico y otro sobre conceptos políticos. Masperó se mostró encantado.

Sin embargo, a los pocos meses, cuando Althusser se recupera de su depresión y conoce el proyecto, sin hablar conmigo, le pide a Masperó que suspenda la publicación de dicho libro, porque contenía ideas que él todavía no había publicado, a las cuales yo había podido tener acceso por estar trabajando en el proyecto del otro libro. No objetó sin embargo que yo lo publicara en América Latina.

Contacté a Arnaldo Orfila, director de Siglo XXI Editores, quien recibió con gusto la idea, ya que había quedado muy bien impresionado con la lectura de mi introducción al libro: *"La Revolución teórica de Marx"* y luego con un contacto personal que habíamos tenido en relación con la publicación de ese libro.

Terminé de escribir *«Los conceptos...»* en 1968, poco antes de partir a Chile. Después supe que una de las personas que contribuyó a que el libro fuese publicado en dicha casa editorial fue Gaspar Ilom, que luego se transformaría en el comandante de una de las organizaciones guerrilleras guatemaltecas: la Organización del Pueblo en Armas (ORPA).

– ¿Cómo explicas el éxito que tuvo dicho libro en América Latina y otras partes del mundo?

Te confieso que nunca pensé, ni creo que el propio editor haya imaginado la enorme repercusión que tendría este esfuerzo pedagógico. Yo siempre digo que lo pude escribir porque no tenía entonces, ni tengo todavía, un conocimiento enciclopédico del marxismo. Sólo había leído «El capital» de Marx y algunas otras obras de lo que Althusser llamaba: el «Marx maduro», y los escritos de Althusser de los años 60. Luego, en la edición revisada y ampliada en 1985, incorporé obras posteriores de Althusser, fundamentalmente su artículo acerca de los aparatos ideológicos del Estado.

– ¿Podrías decirnos qué persigues con tus trabajos sobre teoría marxista?

La verdad es que el objetivo fundamental de mis trabajos ha sido y es de orden pedagógico. Primero pretendí hacer llegar a mucha gente ese redescubrimiento del marxismo realizado por Althusser y el grupo de compañeros que trabajaban con él. Como sabes, su lenguaje era muy hermético aún para los propios intelectuales; me esforcé por hacer llegar todo eso a los trabajadores. Y luego, a medida que iba profundizado en el marxismo, cómo hacer accesible al máximo de gente, todas las cosas que iba descubriendo.

Es extraño, pero creo estar en lo cierto al decir que existen muchos más investigadores y estudiosos del marxismo que pedagogos, pero resulta que no son los investigadores ni los estudiosos los que hacen la historia,

son nuestros pueblos. Cómo ayudar a la gente sencilla a desembarazarse de la ideología dominante burguesa, cómo ayudarla a tener una posición crítica, cómo colaborar en darle instrumentos que le permitan enfrentarse a realidades nuevas y cambiantes. Los manuales clásicos de marxismo no me convencían, me parecía que la gente aprendía a recitar y no a analizar, ellos daban la impresión de que existen respuestas hechas para todo, cuando lo que hay que hacer es construir esas respuestas a cada instante.

Mi esfuerzo estuvo encaminado entonces a dar instrumentos de trabajo intelectual, no respuestas hechas, y a tratar de explicar cómo se llega a esos instrumentos. Si se lee con atención mi libro: «Los conceptos elementales del materialismo histórico», las grandes definiciones están siempre al final de un largo recorrido explicativo. Y esto es más claro aún en los «Cuadernos de educación popular» donde, por ejemplo, el concepto de fuerzas productivas que se ha prestado a tantas simplificaciones e interpretaciones evolucionistas que nada tienen que ver con el marxismo, no aparece en el primer cuaderno, «Explotados y explotadores», sino en el tercero de la edición actualizada y generalizada, de la editorial española Akal.

La verdad es que he sido la primera sorprendida por la gran difusión que han tenido mis libros. Nunca pensé que un texto, que estuvo inicialmente destinado a un pequeño grupo de compañeros revolucionarios, llegara a tener tal acogida, transformándose de hecho en texto de estudio de las universidades latinoamericanas. Tampoco imaginé que los «Cuadernos de educación popular», elaborados para responder a las ansias de educación política de crecientes sectores del proletariado y de los estudiantes chilenos durante el gobierno de Allende, iban a ser reproducidos y adaptados en numerosos países de América, Europa y aun de África. Creo que ello se debe a lo que decía antes, al gran vacío pedagógico que hay en el terreno del marxismo.

– Tu primer libro ha sido muy bien recibido por amplios sectores pero también ha sido muy criticado por otros, ¿qué interpretación haces de esa recepción contradictoria?

Los que me han criticado han sido los intelectuales, los que han agradecido mi contribución han sido los militantes políticos populares, saca tú tus propias conclusiones.

6 La validez actual de los aportes teóricos de Althusser

– ¿Se puede decir que el pensamiento de Althusser tiene validez en el momento actual?

Yo creo que gran parte de sus formulaciones teóricas siguen teniendo gran validez y siguen siendo muy útiles. Hay que recordar que el proyecto de Althusser era rescatar el poder y originalidad de la teoría de Marx para el avance del conocimiento científico de la sociedad y, a partir de ese conocimiento, poder ofrecer al movimiento comunista internacional elementos para orientar la acción política. Su mira estuvo siempre en la transformación de la sociedad mediante la lucha revolucionaria.

A continuación me refiero brevemente a algunas de estas formulaciones.

a) La ruptura epistemológica. Las nociones de campo ideológico y de problemática

Althusser nos enseñó cómo debíamos estudiar el pensamiento de un autor. La gran pregunta que nos planteaba era: ¿en qué momento la elaboración teórica, el pensamiento de Marx puede comenzar a reconocerse como tal, como diferente de otros autores de su época?

El nos dice que toda ciencia tiene un comienzo, una prehistoria de la que sale y de la que continúa saliendo, pero hay un momento en que el pensamiento de un autor se diferencia del de otros autores. A ese comienzo Althusser le llamó corte o ruptura epistemológica reconociendo la paternidad del concepto en Gastón Bachelard.

Para entender esta ruptura son fundamentales los conceptos de problemática y de campo ideológico. Todo pensamiento tiende a ir evolucionando, pasando por diversas etapas, caracterizándose cada una de ellas por la forma en que se articulan los diversos conceptos en una problemática o un nuevo dispositivo conceptual.

Marx en un momento asumió la problemática feuerbachiana. Una lectura crítica cuidadosa de Marx como la que hizo Althusser al editar

la traducción francesa de Feuerbach, demuestra que muchos de los párrafos que los marxistas humanistas citaban como propios de Marx, no eran sino copia de párrafos textuales de Feuerbach que Marx escribía para su uso personal.

Sólo cuando un pensamiento rompe con diversas problemáticas del pasado y produce una nueva problemática es cuando se puede hablar con propiedad de un pensamiento propio. El pensamiento original de Marx sólo surge en un momento de su desarrollo, cuando rompe con las problemáticas hegeliana y fuerbachiana con las que se había identificado previamente y en la cuál están inmersas sus obras de juventud.

Los escritos del Marx joven – que hablan del ser humano, su alienación y su liberación – tardíamente traducidos y desde los años 30 utilizados en el medio académico europeo para luchar contra el marxismo, empiezan a ser utilizados por los intelectuales marxistas y los propios partidos comunistas luego del XX Congreso del PCUS (1956), que criticó al culto de la personalidad de Stalin. Según Althusser, esa concepción humanista de la obra de Marx – que fue adoptada por varios partidos comunistas, e incluso por el PCUS –, en lugar de resolver los problemas de la izquierda y del socialismo soviético llevaban a un callejón sin salida.

Una nueva problemática significa siempre nuevos conceptos, en el caso de Marx: modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, plusvalía, etcétera.

b) La envergadura de este descubrimiento de Marx

Según Althusser, Marx no se dio cuenta de la profundidad de lo que estaba produciendo. Se pensó a sí mismo como alguien que aportaba en el terreno económico especialmente en cuanto a la comprensión de la lógica capitalista, pero la envergadura de su aporte fue mayor, el fundó – como dice Althusser – una nueva ciencia: la ciencia de la historia.

Para llegar a esta conclusión me pareció muy interesante del método con que Althusser lee a Marx y especialmente su obra maestra «El Capital». No sólo estudia lo que él dice explícitamente, sino también lo que no dice y muchas veces eso que no dice ilumina más su pensamiento

que lo que dice, de la misma manera que un psicoanalista descubre más cosas en los silencios y sueños de su paciente que en lo que éste comunica directamente.

Para explicar la profundidad del descubrimiento de Marx Althusser utilizaba la metáfora de los continentes científicos. Desarrollé esta idea en mi libro «Los conceptos elementales del materialismo histórico». Allí decía que antes de Marx sólo habían sido descubiertos dos grandes continentes: el continente Matemáticas por los griegos (Tales o lo que el mito de este nombre así designa) y el continente Física por Galileo y sus sucesores. Una ciencia como la química fundada por Lavoisier es una ciencia regional del continente Física. Una ciencia como la biología, al integrarse a la química molecular, entra también en este mismo continente. La lógica en su forma moderna entra en el continente Matemáticas. Por el contrario, es muy posible que Freud haya descubierto un nuevo continente científico.[8] Marx, por su parte, habría abierto al conocimiento científico un nuevo continente: el continente de la Historia.

Esta nueva ciencia fundada por Marx es una ciencia «materialista» como toda ciencia y, por ello, se la ha denominado materialismo histórico. La palabra materialismo indica simplemente la actitud estricta del sabio frente a la realidad de su objeto, que le permite captar, como diría Engels, «la naturaleza sin ninguna adición desde fuera». Pero, la expresión «materialismo histórico» es, sin embargo, algo extraña, ya que las otras ciencias no emplean la palabra «materialismo» para definirse como tales. No se habla, por ejemplo, de materialismo químico, o de materialismo físico. El término *materialismo*, utilizado por Marx para designar la nueva ciencia de la historia, tiene por objeto establecer una línea de demarcación entre las concepciones idealistas anteriores y la nueva concepción materialista, es decir, científica de la historia[9].

Ser capaz de hacer un análisis científico de los fenómenos históricos es ser capaces de descubrir la causalidad o determinación que los rige, permitiéndonos predecir de alguna manera lo que podría ocurrir en el futuro. No se trata del determinismo mecanicista de la mecánica clásica expresada en leyes del movimiento de Newton, relacionadas con causas

[8] Lenin y la filosofía (conferencia realizada en la Sorbona, 24 de febrero de 1968).

[9] Cf. *Ibid.*

y efectos simples, ni del determinismo evolucionista de Darwin, sino de una causalidad estructural o causalidad dialéctica estructural. Así definió a Althusser al determinismo marxista.

c) El concepto de contradicción sobredeterminada contra el determinismo mecanicista

Y justamente una de las primeras cosas que logró Althusser fue romper en mí el fantasma del determinismo mecanicista del marxismo. Yo era entonces – como te decía anteriormente – católica militante y me preocupaba el tema de la libertad humana. Althusser con su concepto de contradicción sobredeterminada resolvió mi problema teórico. Su defensa de la dialéctica marxista como un fenómeno antimecanicista, donde no hay una contradicción simple: fuerzas productivas/relaciones de producción sino que esta contradicción está siempre sobredeterminada por otras múltiples contradicciones, me permitió entender que no era contradictorio afirmar que la sociedad determina el quehacer del individuo (hombre o mujer), pero que éste, a su vez, desempeña un papel en la historia.

Este determinismo de nuevo tipo, que permite un espacio para la acción del hombre en la historia nos permite ver en qué lugar tenemos que combatir para que nuestro actuar sea más eficaz, porque sí debemos combatir para transformar el mundo contra la tesis evolucionista mecanicista que deducía el advenimiento del socialismo como fruto de la maduración la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

d) Los diferentes niveles teóricos y los diferentes del discurso

Otro aspecto metodológico que aprendí de Althusser y que me parece primordial para hacer una lectura crítica de un autor es la necesidad de distinguir entre los diferentes niveles y características de su discurso. Para ilustrar lo que quiero decir, podemos ver que en los primeros tomos de «El Capital» Marx se está refiriendo al nivel más abstracto, al nivel del modo de producción capitalista, donde fundamentalmente sólo existiría la clase capitalista dueña de las empresas y la clase obrera explotada por estos dueños. Pero ya en el tercer volumen ha tenido que bajar el nivel de

abstracción y considerar también la existencia de la clase dueña de la tierra, sin la cual no podrían entenderse como surgen las relaciones capitalistas.

Esto en «El Capital». Si ahora analizamos una obra histórica como «El 18 Brumario de Luis Bonaparte» debemos que en esa obra se menciona una mucho mayor cantidad de clases y fracciones de clase.

Algunos han tratado de mostrar la incoherencia de Marx: a veces habla de dos clases, otras de tres y otras de muchas más, sin percatarse de que se trata de diferentes niveles de abstracción el modo de producción, la formación social, la coyuntura política. Como he explicado en mi libro: *«Los conceptos elementales del materialismo histórico»,* a nivel de la coyuntura política debemos hablar de fuerzas sociales y no de clases. Puede haber algunos burgueses que apoyen el proyecto político de los trabajadores, como puede haber trabajadores que apoyen a sectores burgueses.

Althusser me enseño también a entender que hay distintos tipos de discursos: teóricos, políticos, pedagógicos y que hay que plantearse siempre a quien está dirigido tu discurso para adecuarlo a esa audiencia.

f) Marxismo y humanismo

Otro aporte fundamental de Althusser fue señalar que, para lograr transformar el mundo, Marx tuvo que crear nuevos conceptos que desde el punto de vista teórico no se refieren a temas relacionados con el humanismo.

Poco antes de conocerlo había publicado su artículo *Marxismo y humanismo*. El tema me atrajo por estar tan vinculado a mi situación de creyente. En ese artículo Althusser plantea una de sus tesis peor comprendidas: el anti-humanismo teórico del marxismo. Una tesis provocadora donde la palabra anti era usada para distanciarse de la posiciones humanistas de entonces. El mismo aclaró luego que sería más correcto hablar de un a-humanismo teórico en lugar de un anti-humanismo teórico.

Muchos de sus críticos interpretaron erradamente su afirmación del marxismo como anti-humanismo teórico, pasando por alto la palabra «teórico» y acusándolo de pretender decir que Marx era antihumanista, con lo que deformaban completamente el pensamiento del autor.

Lo que Althusser sostenía en su artículo Marxismo y humanismo (1964) – y que yo resumí en la Introducción que hice al libro «Pour Marx» – resumen que fue aprobado por el propio Althusser – era que para servir a los hombres reales Marx no fabrica una teoría centrada en reflexiones acerca del hombre sino que busca comprender las leyes que determinan la existencia real de los hombres que viven en las sociedades. Es en ese sentido que el marxismo es un anti-humanismo teórico, o más exactamente un a-humanismo teórico. Esto no es contradictorio con el hecho de que Marx sea, al mismo tiempo, un gran humanista. Lo que ocurre es que para servir a los hombres reales, para tratar de liberar a la clase trabajadora de la explotación, Marx no produce una teoría que hable del hombre, de la naturaleza humana, de libertad, de conciencia, sino una teoría que emplea los conceptos de modo de producción, de relaciones de producción, de fuerzas productivas, es decir, una serie de conceptos que nada tienen que ver con los conceptos del humanismo. Para ser consecuente con su humanismo práctico era necesario que Marx no fuera teóricamente un humanista.

Para ayudar a una mejor comprensión de su tesis, Althusser comparaba a la Marx con Freud. Es evidente que el psicoanalista alemán quería curar a los enfermos con trastornos psicológicos que llegaban a su consulta y en ese sentido era fundamentalmente humanista, sin embargo para poder sanarlos creó una teoría: el psicoanálisis, donde empleaba conceptos nuevos que no consideraban el concepto de hombre como Ello, Yo y Superyo; Eros y Tánatos, complejo de Edipo, etcétera.

Y recuerdo muy bien su reacción cuando en 1965, de regreso de un corto viaje a Polonia con un grupo de mis amigos de América Latina, le cuento sorprendida que los filósofos marxistas polacos estaban dedicados a estudiar los mismos autores que yo, como católica, había estado estudiando en Chile: Maritain, Teilhard de Chardin, Mounier, etcétera, todos centrados en reflexiones acerca del hombre y su papel en el mundo. Reaccionó indignado. «¡Cómo era posible que esos pensadores se dedicaran a esos estudios acerca de los problemas ideológicos del humanismo en lugar de ponerse de lleno a estudiar los problemas que surgen de la construcción del socialismo!» Los problemas del hombre en el socialismo no iban a resolverse – según él – hablando del hombre – tema sobre el cual la Iglesia Católica tenía una ventaja de siglos sobre el marxismo – sino

afrontando concreta y correctamente los difíciles problemas que surgen en la construcción de todo orden social nuevo. Por eso también se indignaba y consideraba antimarxista el que todos los problemas que sufría la URSS fueran atribuidos a Stalin. Reconociendo los errores personales de dicho dirigente, lo que – según él – había que buscar para evitar la repetición futura de esos mismos errores, eran las causas económicosociales que explicaban el porqué del surgimiento de ese fenómeno tan nefasto para el socialismo. Althusser insistía que no bastaba reconocer autocríticamente un error para poder superarlo, había que conocer sus causas, y corrigiendo esa situación evitar su repetición.

h) Materialismo y ateísmo

Otra cosa que me ayudó mucho del enfoque althusseriano de Marx fue entender que se podía ser creyente y ser marxista a la vez. El marxismo – decía – es una ciencia, la ciencia de la historia, y como tal no afirma ni niega la existencia de Dios. Esa afirmación o negación pertenece al terreno de la ideología, no de la ciencia. Y añadía: en la medida en que la religión existe como obstáculo, está obligado a luchar contra ella, pero con lo positivo que las ideas religiosas indican, escondiéndolo, existen amplias posibilidades de entendimiento y esclarecimiento. Por eso que Althusser fue tan bien recibido por los teólogos de la Liberación en nuestra región.

7 Una ausencia significativa en Althusser

Hay algo que Althusser no desarrolla al analizar el pensamiento de Marx y que está presente en *El Capital* y ha sido destacado con gran énfasis por el investigador marxista canadiense Michael Lebowitz: la afirmación de que al transformar las circunstancias, las personas se transforman a sí mismas para bien o para mal.

Al transformar la materia prima en productos elaborado en el proceso de producción capitalista los trabajadores no sólo producen mercancías sino, que al mismo tiempo, se producen a sí mismos como trabajadores alienados. Algo diferente ocurriría, según Marx, en una

sociedad de productores libremente asociados, donde el trabajo, en lugar de esclavizar liberaría.

Marx señala también que sólo a través de las luchas los trabajadores se liberarán del estiércol del pasado (la cultura heredada).

Partiendo de estas ideas de Marx, Michael Lebowitz habla *joint product*, que yo he traducido por doble producto. Señala que en toda actividad humana hay un doble producto: un primer producto: los objetos materiales producidos (en una fábrica por ejemplo), y un segundo producto, subjetivo espiritual mucho menos tangible, que sólo una mirada atenta descubre: los efectos que esa actividad produce en las personas: alienándolas o permitiéndoles un mayor desarrollo humano.

Te pongo otro ejemplo: es muy distinto que unos técnicos hagan un plan para una comunidad o instancia local a que sea la propia gente la que participe en la elaboración del plan. En este último caso junto al producto material: el plan comunitario, logramos un segundo producto: un mayor desarrollo humano y el crecimiento de la autoestima.

Creo que este planteamiento Muchas veces pensamos más en resolver los problemas de la gente, es decir, en lograr el producto material, que en crear condiciones para que la gente sea quien resuelva sus problemas y de esa manera se desarrolle a sí misma.

Como dice Alfredo Maneiro, pensador y político venezolano: no es lo mismo que una comunidad construya una pasarela (paso elevado) para lo cual se ha organizado y ha luchado, a que sea el Estado el que la construya y se la otorgue a la comunidad como un regalo.

O como dice Julio Angüita, el dirigente comunista español, nosotros NO tenemos que darle solución a los problemas de los ciudadanos, tenemos que hacer posible que los ciudadanos solucionen los problemas dándoles los instrumentos para ello.

Mis lectores podrán percibir que esta idea de la importancia de la práctica revolucionaria y del doble producto que siempre debemos considerar al planificar cualquier tipo de actividad – ausente de mis trabajos anteriores a 2004 – está presente en todos mis trabajos de los últimos años.

Os marxismos de Sartre e Althusser: a propósito do debate sobre o "humanismo"[1]

André Constantino YAZBEK[2]

I.

Em 1966, em um número especial consagrado ao pensamento de Jean-Paul Sartre, a revista *L'Arc* localizava a obra sartriana a partir de uma ambiência intelectual que parecia apontar para o seu ocaso:

> 1945,1960: para medir o caminho percorrido entre as duas datas, bastaria abrir um jornal ou uma revista e ler algumas resenhas de livros. [...] Não se fala mais de "consciência" ou "sujeito", mas de "regras", "códigos", "sistemas"; não se diz mais que o homem "faz o sentido", mas que o sentido "advém ao homem"; não se é mais *existencialista*, mas sim *estruturalista*.[3]

Como se sabe, ao longo da década de 60 o alcance e a influência atingida pelo assim chamado "estruturalismo" na França eclipsaria aquela que havia sido a filosofia referencial da geração do imediato pós-guerra: o existencialismo. Mas Sartre, figura de proa da filosofia existencialista e da geração que a ecoava, recusava-se a deixar a cena. Ao contrário, no

---

[1] O texto a seguir constitui uma versão traduzida e sensivelmente modificada do artigo publicado por mim na coletânea *Sartre et le marxisme*, organizado por Emmanuel Barot. *C.f.* YAZBEK, A. "Sartre et Althusser: le marxisme est-il un humanisme?" BAROT, E (org.). *Sartre et le marxisme*. Paris: La Dispute, 2011, pp. 179-200.

[2] Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: andre.yazbek@yahoo.com.br

[3] PINGAUD, B. Introduction. In: *L'Arc*, n. 30, 4e. trim., 1966, p. 1.

momento mesmo em que o interesse da *intelligentsia francesa voltava-se à Claude* Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser, Michel Foucault, entre outros, Sartre lançava-se à publicação de sua *Crítica da razão dialética* (1960), obra destinada à recuperação do pensamento de Marx em nome de um projeto de compreensão das condições de inteligibilidade da *História* – em maiúscula – e do papel do *indíviduo* no curso da razão dialética.

Assim, em face à corrente estruturalista – que havia despojado o sujeito de seu estatuto de fundamento, transformando-o em função de um discurso anônimo – Sartre representava à época "um dos últimos modelos do idealismo universitário francês"[4]: por meio de sua *Crítica*, o filósofo inaugurara a década reunindo esforços para restabelecer a *dialética* no seio do *sujeito* propriamente dito, tomando-o como elemento irredutível para a compreensão da inteligibilidade da história. Do ponto de vista de uma nova geração de pensadores franceses, declarando o marxismo como a "filosofia insuperável" de nosso tempo, Sartre não fazia senão reafirmar o mesmo credo filosófico de suas obras anteriores, o de um humanismo manifesto, devidamente explicitado pelo filósofo na mesma edição da revista *L'Arc* mencionada acima: «Enquanto interrogação sobre a práxis, a filosofia é ao mesmo tempo uma interrogação sobre o homem, quer dizer, sobre o sujeito totalizador da história»[5].

No entanto, esse mesmo Sartre, que se fazia marxista e declarava o existencialismo como uma "ideologia" auxiliar do pensamento de Marx, se afastava da prática partidária comunista e identificava no stalinismo e em sua vulgata materialista um sintoma de profunda esclerose do pensamento dialético, resultado de seu envelhecimento precoce:

> [...] o que fez a força e a riqueza do marxismo é que ele foi a tentativa mais radical para iluminar o processo histórico em sua totalidade. Desde há vinte anos, ao contrário, sua sombra obscurece a história: é que ele deixou de viver *com ela* e tenta, por conservadorismo burocrático, reduzir a mudança à identidade. No entanto, é preciso que nos entendam: esta esclerose não corresponde a um envelhecimento normal. Ela é produzida por uma conjuntura mundial particular[6].

[4] DOSSE, F. *Histoire du structuralisme.* Tome 1: le champ du signe (1945-1966). Paris: Éditions la Découverte, 1991, p. 461.

[5] SARTRE, J.-P. Jean-Paul Sartre répond. In: PINGAUD, B. *L'Arc*, *op. cit.*, p. 95.

[6] SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de question de méthode*: théorie des ensembles pratiques, Tome I. Paris: Gallimard, 1960, p. 29.

Destarte, em meio à conjuntura particular das lutas anticoloniais, da Guerra fria, da burocratização do partido soviético e dos gigantescos esforços de industrialização da URSS, a *Crítica* sartriana constituirá igualmente a tentativa do filósofo em acertar contas com suas próprias tomadas de posição: se em 1952, ano de redação de seu "Os comunistas e a paz", Sartre se lançara à defesa do Partido Comunista Francês e, sobretudo, da URSS – então acusada de imperialismo –, em 1956, será ele a acusar o governo soviético de um crime ainda pior, quando da invasão soviética em Budapeste: "E o crime, para mim, não é apenas o ataque a Budapeste pelos tanques, mas o fato de que ela tenha se tornado possível e talvez até necessário (do ponto de vista soviético) por doze anos de terror e imbecilidade"[7].

Aliás, seria preciso não esquecer que o ano de 1956 constitui um período de rupturas para uma boa parte da intelectualidade francesa: entre as revelações dos crimes de Stálin pelo novo secretário geral, Nikita Khrouchtchev, e o esmagamento da revolução húngara pelos tanques soviéticos, o Partido Comunista Francês permanecia ainda a organização política mais potente à esquerda, mas os intelectuais não podiam senão colocar em causa o que até então, para muitos, havia sido uma adesão incondicional. E se Sartre se dedicará à tarefa de forjar novos instrumentos da crítica política marxista, toda uma outra geração de pensadores emergentes, reunidos sob a designação geral de "estruturalistas", se dedicará, por seu turno, a desfazer as ilusões de um "humanismo" para o qual, nas palavras de Michel Foucault, era necessário "desalienar o homem reconciliando-se com sua própria essência" e seu devir inesgotáveis[8].

Para alguns membros desta nova geração, oriunda do momento em que a vanguarda do pensamento parecia desenvolver-se apenas no espaço da "morte do homem", Louis Althusser aparecerá, através de sua leitura renovada do marxismo, como o lugar possível para uma recuperação da crítica política marxista, a partir de um *anti-humanismo* teórico o qual tratava de se livrar de um "conceito ideológico como o humanismo, carregado

[7] SARTRE, J.-P. Après Budapest, Sartre parle, *L'Express*, 9 nov. 1956, p. 13-16.

[8] FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tanus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 451.

de associações do inconsciente ideológico, e que coincide demasiado fácil com temas de inspiração pequeno-burguesa"[9].

Nesse sentido, as leituras de Marx por Althusser e Sartre perfazem um conjunto de esforços que possui em comum o diagnóstico acerca da atualidade do pensamento marxista e da necessidade de renová-lo, mas diferem radicalmente no tocante àquilo que seria o elemento central da filosofia marxista, razão de sua força e atualidade incontestes: se Sartre pretende que o *sujeito da práxis* – como elemento irredutível à totalização histórica – seja recuperado no seio da razão dialética, Althussser, de sua parte, se esforçará por estabelecer, *contra* o humanismo, *contra* a antropologia filosófica, um corte profundo entre um "primeiro" e um "segundo" Marx, de modo a explicitar o advento da ciência revolucionária do marxismo como sendo fruto de uma ruptura com a abstração ideológica do humanismo burguês. Nas linhas que seguem, nos dedicaremos a explorar as tensões características destes dois projetos de renovação do marxismo e sua inserção no debate sobre o humanismo nos anos 60, sem nos pronunciarmos sobre o grau de fidelidade de tais apropriações *vis-à-vis* o pensamento do próprio Marx. Para tanto, assumiremos que os esforços de renovação do pensamento marxista levados a cabo por Althusser se encontram em confluência com o chamado "estruturalismo" – rótulo problemático, com se sabe – na medida em que compreende o "humanismo" como *obstáculo epistemológico* à verdadeira compreensão da estrutura de classes e, portanto, da própria ciência do marxismo, vale dizer, o materialismo dialético[10].

II.

Inicialmente, tomemos a questão do marxismo a partir do pensamento de Jean-Paul Sartre. No momento da publicação de sua *Crítica da razão dialética*, Sartre concederá uma notável entrevista à Madeleine

[9] ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. Tradução de Marta Harnecker. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004, p. 199.

[10] Nas palavras de Althusser: "Alienação, Sujeito, Homem: três conceitos, três obstáculos epistemológicos [para Marx]. Três conceitos dos quais devemos nos livrar para deixar a via aberta ao único conceito positivo prisioneiro desse dispositivo impressionante, o conceito de processo (que, livre do Sujeito e do Homem, tornar-se-á então processo sem sujeito)". ALTHUSSER, L. A querela do humanismo (1967). In: *Crítica Marxista*, São Paulo: Xamã, v. 1, n. 9, 1999, p. 32-33.

Chapsal na qual procura expor o espaço em que deveríamos situar seus esforços de recuperação do marxismo:

> Faz quinze anos que eu busco algo. Trata-se, se você quiser, de dar um fundamento político à antropologia. E isso proliferava. Como um câncer generalizado; vinham-me ideias: eu não sabia ainda o que fazer delas, então eu as colocava em qualquer lugar: nos livros que eu estava escrevendo. No presente, está feito, elas se organizaram, escrevi uma obra que me livrará delas, a "Crítica da razão dialética"[11].

Assim, para o Sartre de então, os esforços empreendidos pela *Crítica* deveriam ser compreendidos no âmbito de uma tentativa para conferir um "fundamento político para a antropologia", quer dizer, ressuscitar o pensamento de Marx fazendo da "compreensão da existência" o "fundamento humano da antropologia marxista"[12]. Nesse sentido, considerado como uma disciplina auxiliar, o existencialismo teria por finalidade "engendrar, nos quadros do marxismo, um verdadeiro conhecimento compreensivo que reencontrará o homem no mundo social e o seguirá em sua práxis"[13]. Desde então, o "método de pensar" – se se pretende marxista – aparecerá nitidamente: jamais fazer abstração da vida concreta dos homens, de seus problemas reais, de sua história e de sua situação efetiva nas condições societárias atuais; sem, no entanto, cair nas armadilhas de um naturalismo para o qual a *subjetividade* é um elemento a ser depurado de toda explicação histórica[14].

A questão posta por Sartre em sua *Crítica* encontra-se relacionada às condições de possibilidade do conhecimento da história, como sabemos. Mas a inteligibilidade da história não pode ser assegurada senão nos quadros de um pensamento dedicado a recuperar, em toda a antropologia filosófica, em todo pensamento concernente à realidade humana, a dimensão existencial dos processos estudados: é necessário que as *mediações* que permitem a emergência de "singularidades concretas" (a luta real e datada de indivíduos singulares) sejam redescobertas no interior mesmo dos pro-

[11] SARTRE, J.-P.apud COHEN-SOLAL, A. *Sartre:* 1905-1980. (Collection Folio-Essais). Paris: Gallimard, 1999 p. 630.

[12] SARTRE, J.-P.. Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode, Tome I. Paris: Gallimard, 1960, p. 108.

[13] Idem, p. 111.

[14] Idem, p. 124-127.

cessos materiais que compõem a história. Trata-se, portanto, de recuperar o marxismo tomando a *démarche* de Marx naquilo que ela possuiria de mais fundamental: um esforço sintético de reconstrução da história no qual a abordagem perspectiva de cada um dos fatos materiais não impede a apreciação do processo estudado como uma *totalidade singular*, que terá no sujeito da práxis seu elemento primordial. Assim, nas palavras de Sartre, "toda dialética repousa sobre a práxis individual na medida em que ela [a práxis individual] é já dialética"[15].

Ora, é justamente a partir do papel do *indivíduo* no evento histórico que o pensamento de Sartre se esforçará por recuperar, na totalidade de seus condicionamentos e de suas relações, o "singular concreto" próprio à tensão entre o universal e o particular que constitui a história e ação humanas a partir de seu enfretamento com a materialidade circundante. Deste modo, a empresa sartriana pretende reintegrar o "homem" – a dimensão livre de sua ação em meio aos condicionamentos materiais de sua situação – no interior de um marxismo vulgarizado, acusando a vulgata stalinista de obliterar a vida pulsante da teoria de Marx na medida em que a reduz a um formalismo estéril cujos efeitos práticos se fazem sentir como uma "empresa de eliminação" *identificada ao terror*[16]. E é igualmente nesse sentido que o projeto da *Crítica* sartriana – conforme pretende dar conta de uma história que, em sendo produto da práxis humana, será considerada como uma *totalização* de tipo dialética – pressupõe uma *antropologia fundadora*. No entanto, o marxismo "preguiçoso", dissolvendo os indivíduos em um determinismo materialista de tipo economicista, torna o agente da história um instrumento passivo de condicionamentos materiais que lhe são exteriores. Ao contrário, afirma Sartre, a descoberta capital da experiência dialética em Marx concerne ao fato de que o homem é mediado pelas

[15] Idem, p. 165.

[16] "O formalismo marxista é uma empresa de eliminação. O método identifica-se com o Terror pela sua recusa inflexível de *diferenciar*, seu objetivo é a assimilação total mediante o menor esforço. Não se trata de realizar a integração do diverso enquanto tal, conservando sua autonomia relativa, mas de suprimi-lo: assim, o movimento perpétuo *em direção à identificação* reflete a prática unificadora dos burocratas. As determinações específicas despertam na teoria as mesmas suspeitas das pessoas na realidade. Pensar, para a maioria dos marxistas atuais, é pretender totalizar e, sob esse pretexto, substituir a particularidade por um universal; é pretender reconduzir-nos ao concreto e apresentar-nos, sob esse título, determinações fundamentais, porém abstratas. Hegel, pelo menos, deixava subsistir o particular como particularidade superada" (Idem, p. 40).

coisas apenas "na medida em que as coisas são 'mediadas' pelo homem"[17]. Dito de outro modo:

> [...] o que significa *fazer* a História sobre a base das circunstâncias anteriores? Diremos, então: se não distinguirmos o projeto – como superação [da realidade dada] – das circunstâncias como condições, só haverá objetos inertes e a História evaporar-se-á. Do mesmo modo, se a relação humana não é senão um produto, ela é reificada por essência e não se pode nem mesmo compreender o que poderia ser a sua reificação[18].

Portanto, se história nos escapa, em sua inteligibilidade e em seus condicionamentos próprios, isso não quer dizer que a ação real e livre dos homens sobre ela não exista, mas apenas que outrem – com sua própria liberdade – também a faz (e a faz, muitas vezes, contrariando os projetos e as intenções particulares de minhas ações). Isso significa que, visto de uma perspectiva "totalizadora", o resultado atingido pela ação é sempre diferente do que apareceria em escala local. Assim, o homem faz a história *ao lado e contra* outros homens: agindo diversamente, cada qual é suficiente para despojar do outro o sentido primeiro e particular da empreitada de sua ação:

> [...] o homem faz a história: isso quer dizer que nela se objetiva e se aliena; nesse sentido, a História, que é a obra própria de *toda* atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na exata medida em que eles não reconhecem nela o sentido de seus empreendimentos (mesmo quando localmente bem sucedidas) no resultado total e objetivo[19].

Contudo, acrescenta Sartre, se a alienação pode modificar os resultados da ação, não se deve daí concluir que ela a modifique em sua realidade e natureza mais profundas: feitas todas as contas, o *ato humano* (a práxis) permanece em sua especificidade existencial de superação dos condicionamentos materiais em direção a novos projetos e ao sentido mesmo de tais condicionamentos. Nos termos da *Crítica* sartriana:

---

[17] Idem, p. 165.

[18] Idem, p. 180.

[19] Idem, p. 62.

Nos recusamos confundir o homem alienado com uma coisa e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos de exterioridade. Afirmamos a especificidade do ato humano que atravessa o meio social, conservando-lhe as determinações, e transforma o mundo sobre a base de condições dadas. Para nós, *o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação*, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, mesmo que jamais se reconheça em sua objetivação[20].

Portanto, para além das preocupações de ordem metodológica concernentes às condições de possibilidade de compreensão da história, Sartre pretende que suas considerações se inscrevam nos quadros de uma *radicalização* do marxismo propugnado à época, refém de um naturalismo incapaz de reconhecer a verdadeira dimensão existencial da ação humana. Trata-se, enfim, de recuperar a dimensão humanista latente no próprio Marx, de fazer ver que "ser radical", como escrevera o autor da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), é tomar as coisas pela raiz, mas que a raiz, para o homem, "é o próprio homem"[21].

Assim, afirmando a dialética como a "lógica viva da ação"[22], mediação privilegiada a qual permite ao materialismo dialético passar das determinações gerais e abstratas à concretude do indivíduo singular e das condições conjunturais de sua ação,[23] Sartre pretende reencontrar o jogo de tensões entre a *interiorização do real* e a *exteriorização do* "*eu*" em meio a totalização *em curso* que constitui a história. É preciso que o *homem* e sua *ação* sejam redescobertos no interior do próprio marxismo; é preciso, com efeito, reconhecer que o *devir* é dialético no sentido em que está inscrito na "lógica da ação criadora" do sujeito da práxis, quer dizer, na "lógica da liberdade"[24].

Como veremos a seguir, se para Sartre as condições de possibilidade de toda a inteligibilidade da história exige considerá-la como um movimento de *totalização* no qual o *agente totalizador* (ainda que *totalizado* ele próprio, uma vez que faz parte de sua própria história) não pode ser senão o *homem*, para Althusser, seria necessário, ao contrário, acertar contas

---

[20] Idem, p. 63.

[21] MARX, K. *Morceaux choisis*. Introduction et textes choisis par Paul Nizan et Jean Duret. Paris: NRF, 1934, p. 186-187.

[22] SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, p. 133.

[23] Idem, p. 47.

[24] Idem, p. 156.

com o “humanismo” do “jovem Marx”, para só então estar em condições de compreender o alcance e os verdadeiros deslocamentos produzidos pelo pensamento marxista.

III.

Como bem nos lembra Jean-François Gaudeaux – não sem um certo tom de ironia –, “na França, nos anos 60, a revolução se fará no campo da teoria”, e essa “revolução visará o sujeito: o homem deve ceder seu lugar às estruturas”[25]. A partir de então, como se sabe, Sartre fará figura de valor do passado, simples encarnação das esperanças desiludidas da *Libération*: contra as *metafísicas do sujeito* – e, portanto, contra o próprio existencialismo –, irá se opor uma geração de pensadores atentos às formas estruturais daquilo que se poderia chamar de “sistemas simbólicos”. O “sujeito”, a “consciência”, o “homem” devem ser compreendidos como efeitos da “regra”, do “código”, dos sistemas constringentes de ordenamento de nossa experiência. É preciso reconhecer, nesse sentido, que o sujeito é antes o produto da *estrutura* – ou um de seus “efeitos” –, e que nem mesmo é senhor soberano das palavras que emprega, uma vez que, para tomar um exemplo caro aos estruturalistas, as palavras que *eu emprego* não possuem apenas o sentido que *eu quero*, mas também aqueles de sua relação diferencial reativamente à outros signos e outros falantes (como nos ensina a linguística estrutural, estamos sempre em presença de um sistema que opera por oposições distintivas).[26]

Assim, é possível compreender o dito “estruturalismo”, nas suas mais diversas manifestações, não propriamente como uma “escola de pensamento”, mas antes como uma ambiência cultural que estenderá indefinidamente, aos mais largos setores da intelectualidade francesa, a célebre fórmula de Lévi-Strauss em seu *O pensamento selvagem*: “Acreditamos que

[25] GAUDEAUX, J.-F. *Sartre, l’aventure de l’engagement*. Paris: L’Harmattan, 2006, p. 347.

[26] Procurando uma formulação suficientemente adequada ao chamado “problema *da* ‘estrutura’”, questão característica de um “momento filosófico novo no início dos anos sessenta”, Frédéric Worms dirá que se tratava de “*generalizar e levar ao máximo o novo modelo de sentido proposto pela linguística estrutural*, que consistia em compreender a língua como um *sistema de diferenças*. [...] Com efeito, todo o problema [do estruturalismo] viria do fato de que o modelo da ‘estrutura’, longe de valer, localmente, apenas para o sistema da ‘língua’, tal como o definira Saussure em seu *Curso de linguística geral*, seria posto no centro do jogo, valendo, portanto, para todas as dimensões do conhecimento e mesmo da existência humana”. (WORMS, F. *La philosophie en France au XXe.* Siécle: moments. (Collection Folio/Essais). Paris: Gallimard, 2009, p. 469.

o objetivo último das ciências humanas não é o de constituir o homem, mas sim o de dissolvê-lo"[27]. Entre outros, em sua leitura renovada da obra marxiana, Althusser parecerá fazer eco a essa mesma exigência de um *anti-humanismo* manifesto:

> A história é um *processo sem sujeito*. A questão de saber como "*o homem* faz *a história*" desaparece completamente; a teoria marxista a rejeita definitivamente em seu lugar de nascimento: na ideologia burguesa. Com ela, desaparece a "necessidade" do conceito de "transcendência", do qual o homem seria o sujeito[28].

Ora, do ponto de vista de Althusser, é necessário realizar a crítica da "ideologia burguesa" que constitui o "homem" como sujeito da história – "ideologia" presente ainda nos primeiros escritos de Marx –, de modo a livrar-nos do "fetichismo do homem"[29]. Nesse sentido, uma leitura como a que Sartre pretendera realizar junto a Marx não faria senão reconduzir-nos a uma filosofia da história "pré-científica" e, portanto, "pré-marxista"[30], – e isso, na medida mesmo em que, como vimos, sua abordagem do marxismo implicaria uma antropologia filosófica fundante. Ao contrário, Althusser oporá as *massas* à mistificação burguesa do "homem" como *sujeito da história*, substituindo a abstração formal do "fazer histórico" indexado ao sujeito pela afirmação da *luta de classes*. Destarte, eliminada a ideologia burguesa humanista que infestara os primeiros trabalhos de Marx, pode-se compreender que a história não possui exatamente um "sujeito" – ou "sujeitos" –, mas um "motor": a *luta de classes* e o movimento de *massas* que ela põe em marcha. "Não mais a questão do homem. Nós bem o sabemos"[31].

A partir desses marcos gerais, poder-se-ia recensear brevemente as diferenças: ao passo que a *demárche* sartriana consiste em partir de um núcleo imediato e irredutível da ação histórica – quer dizer, o indivíduo – para aí reencontrar, através dos condicionamentos materiais que o cercam, a totalidade das ligações práticas de homem a homem e desses aos coletivos, a abordagem althusseriana nega simultaneamente o "humanismo" e

---

[27] LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 326.

[28] ALTHUSSER, L. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspéro, 1973, p. 31.

[29] Idem, p. 32.

[30] Idem, p. 44.

[31] Idem, p. 28.

o "historicismo" supostamente presentes no Marx dos primeiros anos[32]. Se de uma parte, o projeto sartriano consiste em refundar o marxismo como possibilidade de compreensão da totalidade histórica, de outra, em Althusser tratava-se antes de refundar – ou explicitar – a "cientificidade" de *O Capital*[33]. Ao passo que em Sartre, com seu marxismo fenomenológico-existencial, constata-se certa subordinação de *O Capital* aos escritos de juventude de Marx – sobretudo, aos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 –, Althusser, por seu turno, pretende recolocar no centro da cena a obra prima do marxismo, tomando-a como o resultado de um ponto de viragem fundamental (localizável na obra do próprio Marx) de passagem da "ideologia" para a "ciência da história", produto de "uma filosofia radicalmente nova (o que chamamos de materialismo dialético)"[34].

É assim que, para Althusser, como sabemos, existirá uma oposição radical entre a crítica antropológica realizada pelo «jovem» Marx nos *Manuscritos* – "obra de um autor politicamente comunista, mas teoricamente ainda idealista"[35] – e a crítica da economia política em *O Capital*, e não um progresso estabelecido em continuidade. Ora, da perspectiva althusseriana, deve se reconhecer que, no primeiro caso, Marx apenas aplicara a teoria feuerbachiana da natureza humana (isto é, a teoria da alienação) à política e à atividade concreta dos homens[36]. Seria preciso passar ainda pelo "empirismo historicista" de *A ideologia alemã* – no interior do qual não há mais o "homem" como "sujeito da história", mas sim os "indivíduos reais, empíricos, dotados de forças, vivendo em condições materiais sócio-históricas"[37] – para que Marx pudesse consumar em definitivo seu acerto de contas com sua "consciência precedente":

> [...] o jovem Marx vai passar de um neo-hegelianismo subjetivo (de tipo kantiano-fichtiano) ao humanismo teórico (*Feuerbach*), antes de rejeitá-

---

[32] "Se empreguei a expressão anti-humanismo teórico de Marx [...], é para acentuar o aspecto impiedoso da ruptura que Marx teve de realizar para conceber e enunciar sua descoberta". (ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 17).

[33] "Retomo pois, uma vez mais a questão da história da evolução do pensamento teórico de Marx, a questão do corte epistemológico entre a pré-história ideológica e a história científica do seu pensamento, a questão da diferença teórica radical, que separa para sempre as obras de juventude de "O Capital" (Idem, p. 13).

[34] Idem, p. 16.

[35] Idem.

[36] ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: Éditions la Découverte, 1996, p. 40.

[37] ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 38.

> -lo para passar a uma filosofia que não esteja mais fixada em uma "interpretação do mundo": uma filosofia inédita, materialista-revolucionária.[38]

É neste ponto que a leitura althusseriana fará recurso à noção de «ruptura epistemológica" (oriunda da epistemologia de Gaston Bachelard) em sua apreciação da obra de Marx: a julgar pela avaliação de Althusser, a descoberta e a formulação do materialismo histórico e a fundação do materialismo dialético, já nas páginas de *A ideologia alemã*, devem ser compreendidas como um momento de corte, de cisão entre uma maneira de pensar ainda "pré-científica" (ou seja, "ideológica") e o advento da verdadeira *ciência revolucionária*. Assim, dirá Althusser,

> Uma "*ruptura epistemológica*" sem equívocos intervém, na obra de Marx, no ponto em que o próprio Marx a situa, em sua obra não publicada em vida, e que constitui a crítica de sua antiga consciência política (ideológica): *A ideologia alemã*. [...] Essa "*ruptura epistemológica*" diz respeito, conjuntamente, a *duas disciplinas* teóricas distintas. É fundando a teoria da história (materialismo histórico) que Marx, em um único e mesmo movimento, rompeu com sua consciência anterior e fundou uma nova filosofia (materialismo dialético).[39]

Assim, para chegar a uma teoria científica da história, fora preciso que Marx inicialmente fizesse a crítica da "ideologia" – no sentido de uma visão de mundo que ignora seus próprios pressupostos e suas condições de produção – que lhe teria servido de fundamento teórico durante seus anos de juventude (1840/45), quer dizer, promovesse a ruptura com o humanismo mistificador que "funda a história e a política sobre a essência *do* homem":

> Essa ruptura única comporta três aspectos teóricos indissociáveis: 1. Formação de uma teoria da história e da política fundada sobre conceitos radicalmente novos: conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinações específicas de outros níveis, etc.; 2. Crítica radical das pretensões *teóricas* de todo humanismo filosófico; 3. Definição do humanismo como *ideologia*[40].

---

[38] ______. *Réponse à John Lewis*, 1973, p. 57.

[39] ______. *Pour Marx*, p. 25. Nesse sentido, a divisão da obra marxiana, segundo Althusser, seria a seguinte: a) as obras de juventude (anteriores ao ano 1845); b) as obras de "ruptura" (a partir de 1845); c) as obras de "consumação" dessa ruptura (que precedem *O Capital*); d) as obras de maturidade propriamente ditas (1857). (Idem, p. 26-27).

[40] Idem, p. 233.

Portanto, concluirá Alhusser,

> Sob a relação estrita da teoria, pode-se e deve-se então falar abertamente de um *anti-humanismo teórico de Marx*, e enxergar neste anti-humanismo teórico a condição de possibilidade absoluta (negativa) do conhecimento (positivo) do próprio mundo humano, e de sua transformação prática. [...] Só se pode conhecer qualquer coisa dos homens na condição absoluta de reduzir a cinzas o mito filosófico (teórico) do homem. Todo pensamento que então se reivindicasse de Marx para restaurar, de uma ou de outra maneira, uma antropologia ou um humanismo teóricos seria teoricamente reduzido a cinzas. Mas praticamente poderia edificar um monumento de ideologia pré-marxista que pesaria na história real, e correria o risco de arrastá-la a impasses[41].

Em última instância, no que concerne especificamente ao marxismo de Marx, tratava-se de exorcizar a antropologia filosófica de Feuerbach, sua "concepção antropológica (ou humanista) da história"[42], algo que, *mutatis mutandis*, transparece claramente na tentativa sartriana de apropriação do pensamento marxiano: para Sartre, são ainda os "homens" que fazem a história; e a *história*, por seu turno, constituiria ainda a realização de uma *Verdade humana* (ainda que de uma verdade em processo, em devir)[43]. Ora, em sua *Resposta* à *John Lewis*, considerando Sartre como o "mestre não declarado" de seu interlocutor, Althusser não apenas afirmará que a história é um "processo sem sujeito nem fim(ns)", mas também acusará as leituras humanistas de Marx de ainda sustentarem uma "versão pequeno burguesa da liberdade burguesa"[44].

IV.

Mas tomemos alguma distância: o humanismo sartriano é significativamente diferente de um certo "humanismo otimista" da geração anterior à Segunda Grande Guerra, ou mesmo do humanismo "espiritualista" da ideologia burguesa. Nesse sentido, bastaria a leitura atenta de alguns

---

[41] Idem, p. 236.

[42] ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 31.

[43] SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, 1960, p. 10.

[44] ALTHUSSER, L. *Réponse à John Lewis*, 1973, p. 21-22.

extratos da *Crítica da razão dialética*[45] e do ensaio intitulado *Questão de método*, que acabaria por ser incorporado como espécie de introdução à crítica sartriana[46]. E ainda que tivéssemos por referência as obras "clássicas" do pensamento sartriano – em particular *O ser e o nada* –, não se poderia encontrar nelas senão uma definição *ontológica* (e não mais "psicológica") do "homem", quer dizer, uma definição que o apreende a partir de sua dimensão *projetiva* de superação das determinações do ser rumo às significações instauradas pela ação, e não na condição de "sujeito substancial" ou entidade metafisica[47]. Assim, é preciso reconhecer que a filosofia sartriana jamais sustentara uma concepção de "homem" e de "liberdade" compreendidos como potências plenas de si mesmas: a liberdade não é outra coisa que o modo de ser de um ser – precisamente, o homem – cuja realidade é aquela de fazer-se negação incessante de todo o determinismo "natural" ou "ôntico" (e é esse rompimento com as formas determinadas do ser em si que caracteriza a realidade humana em Sartre[48]). Por esse motivo, no mesmo número da revista *L'Arc* que nos serviu de introdução, Sartre pretende responder às críticas que lhe são dirigidas afirmando que o "problema não é o de saber se o sujeito é '*descentrado*' ou não":

> Em certo sentido, ele [o sujeito] é sempre descentrado. O homem não existe e Marx o havia rejeitado bem antes de Foucault ou Lacan, quando dizia: "não vejo o homem, vejo apenas trabalhadores, burgueses, intelectuais". Se persistimos em chamar de sujeito uma espécie de *eu* substancial, ou uma categoria central, sempre mais ou menos dada, a partir da qual se desenvolveria a reflexão, então já faz bastante tempo

[45] "O humanismo burguês, como ideologia serial, é a violência ideológica cristalizada" (SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, 1960, p. 703.

[46] "Havíamos sido educados no humanismo burguês e esse humanismo otimista se esfacelava porque adivinhávamos, nos arredores de nossa cidade, a imensa massa de 'sub-homens conscientes de sua sub-humanidade', mas ainda sentíamos o esfacelamento de maneira idealista e individualista [...]" (Idem, p. 23).

[47] Nas palavras do Sartre de "O ser e o nada": "Dizíamos que a consciência é o ser cognoscente enquanto ela é e não enquanto é conhecida. Significa que convém abandonar a primazia do conhecimento, se quisermos fundamentá-lo. E, sem dúvida, a consciência pode conhecer e conhecer-se. Mas, em si mesma, ela é mais do que só conhecimento voltado para si" (SARTRE, J.-P. *L'être et le néant:* essai d'ontologie phénoménologique. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2001, p. 1). Ou ainda, em linguagem hedeiggeriana: "Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser" (Idem, p. 28-29).

[48] Nas palavras de Sartre, "é preciso opor à fórmula 'o ser em-si é o que é' àquela que designa o ser da consciência: esta, de fato, como veremos, *tem-de-ser* o que é [no sentido de ser o indeterminado e, portanto, ter a obrigação de fazer-se o que é]" (Idem, p. 38).

> que o sujeito está morto. Eu mesmo critiquei essa concepção em meu primeiro ensaio sobre Husserl[49].

E no entanto, a julgar pela periodização estabelecida pela leitura althusseriana de Marx, pode-se conjecturar que Althusser responderia à Sartre afirmando que sua abordagem não saberia ir além do momento característico de *A ideologia alemã*, – momento no qual o "indivíduo não é, em nenhum instante, um problema: ele é, ao contrário, a própria solução, mas a *sua própria solução*", quer dizer, "*aquilo do qual se parte*, o começo, o dado"[50] (ainda que no caso de Sartre o dado seja ontológico). Notadamente, para o existencialismo sartriano o "verdadeiro problema" ainda é o da *subjetividade* (agora *desubstanciada*, claro está), que deve ser compreendida como a negatividade que advém ao ser pela própria realidade humana, dado ontológico cuja descrição caberia a uma fenomenologia:

> [...] o descentramento inicial que faz com que o homem desapareça por detrás das estruturas implica, ele próprio, uma negatividade, e o homem surge dessa negação. Há sujeito, ou subjetividade, se você preferir, desde o instante em que há um esforço para superar, conservando-a, a situação dada. O verdadeiro problema é aquele da superação [*dépassement*].[51]

Assim, Sartre afirma não contestar a "existência da estrutura" – e nem tampouco a necessidade de analisá-la –, mas certamente pretende torná-la uma "derivação" de ação humana na medida em que ela, a própria práxis, concorre inevitavelmente para a sua própria passividade ou momento inercial: o homem é o produto da estrutura apenas e tão somente na medida em que ela a ultrapassa[52]. Quer dizer: "a estrutura, para mim, é um momento do prático-inerte. Ela é o resultado de uma práxis que transborda o seus agentes. Toda criação humana tem seu domínio de passividade"[53]. Nesse sentido, a questão fundamental da *Crítica* poderia resumir-se no seguinte: como se pode compreender que a história, em sen-

[49] SARTRE, J.-P. *Sartre répond*, 1966, p. 92-93.

[50] ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 39.

[51] SARTRE, J.-P. *Sartre répond*, 1966, p. 92-93.

[52] Idem, p. 91.

[53] Idem, p. 90.

do o produto da "livre *práxis* do homem", venha a voltar-se contra o seu agente e se transforme em uma necessidade inumana que faz do próprio homem o objeto do processo histórico?[54] Em poucas palavras: para o Sartre da *Crítica*, assim como para a antropologia filosófica feuerbachiana – tal como Althusser a compreende –, não se poderia conceber a "liberdade" (ou o "homem") senão a partir de sua *alienação* fundamental junto às coisas; e o que Althusser afirma da antropologia filosófica de Feuerbach valeria, certamente, para a antropologia filosófica de Sartre: "*Não há alienação senão a do homem*, não da Natureza; não há dialética da Natureza"[55].

De outra parte, aos olhos de Sartre o estruturalismo pôde valer-se do marxismo de Althusser porque, em última instância, tratara-se sempre de privilegiar as estruturas em detrimento da história[56], o que implica em dizer, e será dito, que a corrente estruturalista manifesta uma tendência de "recusa da história" e, em consequência, do próprio marxismo, uma vez que, nela, o *agente da práxis* (o "homem") será elidido: "Na impossibilidade de poder 'superar' o marxismo, vão, portanto, suprimi-lo".[57] De modo diverso, na avaliação de Sartre "é preciso não esquecer jamais – sob pena de renunciar a compreender a dialética do social – [...] que essas significações objetivas, que parecem existir por conta própria e surgem a propósito de homens particulares, são também criações dos homens"[58].

Talvez se devesse falar de algo como um abismo insuperável entre Sartre e Althusser e suas respectivas leituras do marxismo, – vezo de época, sem dúvida alguma, mas também uma clara demonstração da riqueza e das potencialidades inauditas do marxismo quando retomado e reatualizado a propósito de experiências políticas singulares como aquela dos anos 60. No entanto, sem pretender nenhum tipo de síntese entre as posições aqui expostas, é necessário evitar à tendência a considerar as relações entre Sartre e a geração estruturalista do ponto de vista simplificador de uma oposição entre um pensamento da *liberdade* e da *história* e um pensamento da *fatalidade* e da *estrutura*. Ora, como bem notou Patrice Maniglier,

[54] CONTAT, M.; RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970, p. 339.

[55] ALTHUSSER, L. *A querela do humanismo*, 1967, p. 52.

[56] "Se os estruturalistas podem fazer uso de Althusser é por que há, nele, a vontade de privilegiar as estruturas com relação à história" (.SARTRE, J.-P. *Jean-Paul Sartre répond*, 1966, p. 94).

[57] Idem, p. 88.

[58] SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, 1960, p. 103, nota 1.

tratara-se antes, e sobretudo, de uma oposição entre duas maneiras de considerar a "lógica destes sistemas decorrentes" que procuram captar a noção de estrutura: "Sartre vai em busca do conceito hegeliano ou dialético de *contradição*, ao passo que o estruturalismo formula a exigência de um conceito não dialético desta consistência inconsistente" que atende pelo nome de estrutura[59]. E afinal, pergunta-se ainda Patrice Maniglier, diante do desafio de pensar de maneira não dialética a mutabilidade intrínseca dos sistemas estruturais, não será "evidente também que a elaboração do conceito de sobredeterminação, por Althusser, se inscreve na busca de uma nova dialética?"[60]

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspéro, 1973.

______. *Pour Marx*. Paris: Éditions la Découverte, 1996.

______. A querela do humanismo (1967). In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, v.1, n.9, 1999.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980.* Collection Folio-Essais. Paris: Gallimard, 1999.

CONTAT, Michel ; RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

DOSSE, François. *Histoire du structuralisme.*Tome 1: le champ du signe, 1945-1966. Paris: Éditions la Découverte, 1991.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tanus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GAUDEAUX, Jean-François. *Sartre, l'aventure de l'engagement*. Paris: L'Harmattan, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

---

59 MANIGLIER, P. Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme. In: *Les temps modernes*: notre Sartre. Paris: Gallimard, n. 632-633-634, juillet-octobre 2005, p. 437.

60 (Idem, p. 438). Como se sabe, Althusser observará, a propósito das diferenças entre as dialéticas hegeliana e marxista, que o conceito de contradição histórica em Marx supõe uma *sobredeterminação* de forças provenientes de diversas instâncias da estruturas social. Nesse sentido, a sobredeterminação, em Althusser, manifesta-se pela acumulação de contradições advindas das mais diversas instâncias e condensadas por uma contradição sobredeterminante a partir da qual o antagonismo manifesta-se sob a forma ruptura e da quebra revolucionária. Trata-se, enfim, de uma manifestação das estruturas e das práticas a ela articuladas, de modo desigual, no todo de um determinado complexo estuturado. (ALTHUSSER, L. *Pour Marx*, 1996, p. 206-207).

MANIGLIER, Patrice. Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme. In: *Les temps modernes*: notre Sartre. Paris: Gallimard, n. 632-633-634, juillet-octobre, 2005.

MARX, Karl. *Morceaux choisis*. Introduction et textes choisis par Paul Nizan et Jean Duret. Paris: NRF, 1934.

PINGAUD, Bernard. Introduction. In: *L'Arc*, n. 30, 4e. trimestre 1966.

SARTRE, Jean-Paul. *Après Budapest, Sartre parle, L'Express*, 9 Nov. 1956.

______. *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*: théorie des ensembles pratiques, Tome I. Bibliothèque des Idées. Paris: Gallimard, 1960.

______. Jean-Paul Sartre répond. *In: L'Arc*, n. 30, 4e. trimestre 1966.

______. *L'être et le néant*: essai d'ontologie phénoménologique. Collection Tel. Paris, Gallimard, 2001.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe. Siécle*: moments. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 2009.

Gramsci e Althusser: as formas de um diálogo possível

Leandro GALASTRI[1]

O objetivo deste texto é arrolar, de forma introdutória, caminhos teóricos por meio dos quais se torne possível estabelecer uma profícua relação entre as reflexões dos pensadores marxistas Antônio Gramsci e Louis Althusser. Neste "diálogo", há importantes momentos de aproximação que podem contribuir para a sempre premente necessidade de atualização crítica do marxismo, bem como de sua relação concreta com a prática política contemporânea.

Dentre os momentos de aproximação acima referidos, escolhi apresentar, de forma indicativa, três que considero evidentes numa leitura imediata: a questão dos aparelhos hegemônicos de ideologia, as análises de Maquiavel no âmbito da política prática e a perspectiva do marxismo como teoria finita. É também nesta ordem que a apresentação segue disposta.

Aparelhos privados de hegemonia e aparelhos ideológicos de Estado

Buci-Glucksmann observa interessantemente que Antônio Gramsci teria concebido um conceito novo nos Cadernos do Cárcere, além daquele

[1] Doutor em Ciência Política pela Unicamp, é professor de Ciência Política da Unesp/Marília, pesquisador do grupo CPMT – Cultura e Política do Mundo do Trabalho e editor do blogue Marxismo21.

de “hegemonia”: o de “aparelho de hegemonia” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980, p. 89). Para a autora, é necessário adotar a posição de uma nova problemática para a proposta de nova elucidação teórica das relações entre classe, Estado e aparelhos de hegemonia. Ainda que de forma conflitiva, seria o que faz Althusser ao tentar esclarecer a contribuição gramsciana naqueles aspectos, em seu escrito “Aparelhos Ideológicos de Estado”.

De fato, nesse estudo, aponta Althusser que Gramsci fora o único marxista até então que tinha avançado pelo mesmo caminho que ele, qual seja, o de considerar que o Estado não se reduzia ao seu aparelho repressivo, mas compreendia certo número de instituições da sociedade civil: a igreja, as escolas, os sindicatos. Conclui Althusser que “Gramsci, infelizmente, não sistematizou suas intuições, que teriam permanecido no estado de anotações agudas, mas parciais” (ALTHUSSER, 2008, p. 264).

De toda forma, a despeito das referências a Gramsci feitas por Althusser, segundo Jessop (2009, p. 99) este as retomaria apenas “gestualmente” ao desenvolver sua própria teoria sobre os aparelhos de Estado, a ideologia e a luta de classes. Ainda segundo Jessop, isso se deveria, provavelmente, a sua visão de Gramsci como alguém que desempenhara um papel importante na esquerda, no que se refere ao desenvolvimento de um historicismo e um humanismo revolucionários, sendo, portanto, um antagonista da afirmação de Althusser de que o marxismo devia ser anti-humanista e anti-historicista (Idem, 2009).

Assim, ao desenvolver sua própria teoria sobre os aparelhos ideológicos de Estado, Althusser visa também ampliar o próprio conceito de Estado, acrescentar alguma coisa à teoria marxista clássica do Estado, como poder de classe e aparelho repressivo. Ainda para Althusser, segundo Buci-Glucksmann (1980, p. 90), para fazer avançar a teoria do Estado seria indispensável levar em consideração outra realidade, que se situaria na mesma dimensão do aparelho repressivo de Estado, mas que não se confundiria com ele: os aparelhos ideológicos de Estado.

Por meio de tal teoria Althusser procura localizar politicamente, então, os vínculos entre a base e a superestrutura, portanto, a luta de classes. Além disso, com base nos aparelhos ideológicos de Estado, o autor também procura perceber o lugar real das superestruturas em um processo

revolucionário, à luz do tipo de luta de classes que se desenvolve nessa dimensão (Idem, 1980, p. 91). Para Buci-Glucksmann (1980, p. 91), é possível divisar, assim, as duas propriedades gerais dos aparelhos ideológicos de Estado: 1) necessariamente múltiplos, são unificados por seu funcionamento no qual prevalece a ideologia e sob a ideologia dominante. Assim, os AIE expressam a materialidade institucional da ideologia e os seus processos de imposição/interpelação dos sujeitos; 2) a distinção entre o privado e o público, própria da fase do capitalismo liberal, revela-se assim cada vez mais jurídica e formal, e os AIE fazem parte do Estado, de seu funcionamento e do nível de ideologia.

Assim, os AIE são lugar e instrumento da luta de classes. Althusser confere ênfase à escola como AIE:

> Esta recebe as crianças de todas as idades desde o maternal e, a partir daí, [...] ela lhes inculca, durante anos e anos [...] determinados *savoir-faire* revestidos pela ideologia dominante (língua materna, cálculo, história natural, ciências, literatura) ou simplesmente a ideologia dominante em estado puro (moral e cívica, filosofia). [...] nenhum aparelho ideológico de Estado dispõe, durante um número tão grande de anos, da audiência obrigatória (e, realmente, por menos importante que isso seja, gratuita...) 5 a 6 dias em um total de 7, durante 8 horas por dia, da totalidade das crianças da formação social capitalista (ALTHUSSER, 2008, p. 272-273)

Para se pensar uma luta no interior dos AIE seria ainda necessário desenvolver uma teoria da contradição que os atravessa e, portanto, uma teoria dos "sujeitos" que seriam os agentes dessa contradição (BUCI-GLUCKSMANN, 1980, p. 92). A análise de Althusser, de toda forma, permaneceria ainda crivada entre a afirmação da primazia da luta de classes e o que pareceria ainda um modelo excessivamente "mecanicista-funcionalista" das relações base-superestruturas, sendo função dos AIE assegurar a reprodução dessas relações sociais (Idem, 1980, p. 92).

Nessa operação é possível identificar uma nuance entre Gramsci e Althusser no sentido em que, de acordo com Buci-Glucksmann, o segundo manteria a função da ideologia confinada à dimensão superestrutural. Na verdade, no entanto, a função hegemônica de classe ultrapassaria o campo exclusivamente superestrutural: as práticas ideológicas aparecem desde o

aparelho de produção econômica, desde a fábrica. No mesmo sentido em que Gramsci escreve que "a hegemonia nasce na fábrica"[2]:

> Fazendo dos AIE o elo principal da reprodução ideológica corre-se o risco de ocultar a função ideológica *interna às relações de produção*, como os modos de reestruturação capitalista (ou outros) próprio às forças produtivas (BUCI-GLUCKSMANN, 1980, p. 93).

De toda forma, em suma, é possível articular as teses de Althusser (Aparelhos Ideológicos de Estado) e Gramsci (Aparelhos Privados de Hegemonia) como importantes ferramentas de crítica ao economicismo e de proposição de uma ação política que considere sua importância na dimensão superestrutural.

As análises sobre Maquiavel

O segundo tópico teórico por meio do qual podemos fazer uma aproximação comparativa entre Gramsci e Althusser é o tratamento dado à obra de Maquiavel[3].

Em termos mais simples, pode-se afirmar que Maquiavel compreende a história como um movimento cíclico, que varia entre a ordem e a desordem: um ciclo que oscilaria sempre em torno das características imutáveis dos seres humanos (MARTUSCELLI, 2010, p. 116). Nesses termos, Gramsci e Althusser promoveriam uma ruptura completa com tal perspectiva cíclica da história. Rompem, consequentemente, com a ideia de natureza humana fixa e imutável, já que não concebem as sociedades de classes e suas relações de poder decorrentes como algo natural (Idem, 2010). Com base nas reflexões de Maquiavel, Gramsci e Althusser debatem os aspectos fundamentais do significado da política e do lugar que esta ocupa na vida social.

Para Gramsci, refletindo sobre a política em Maquiavel, esse autor seria expressão necessária de seu tempo e estaria estreitamente ligado às condições e exigências de sua época. Em suas palavras:

[2] "A hegemonia nasce da fábrica e necessita apenas, para ser exercida, de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia" (GRAMSCI, 2001, p. 247).

[3] Aqui nos será de grande valia a análise anteriormente feita por Martuscelli (2010).

> Maquiavel é um homem inteiramente de seu tempo e sua ciência política representa a filosofia da época que tende à organização das monarquias nacionais absolutas, a forma política que permite e facilita um novo desenvolvimento das forças produtivas burguesas (GRAMSCI, 2000, p. 30).

Na perspectiva gramsciana Maquiavel é, principalmente, um político em ato, um homem de ação, que teria procurado resolver problemas referentes à "grande política", às mudanças estruturais e, especificamente, à fundação e consolidação do Estado Nacional italiano. A forma como Gramsci compreende, por exemplo, a questão técnico-militar em Maquiavel, está ligada a essa macrovisão da política. Gramsci não entende essa questão de forma isolada visto que em Maquiavel ela se encontra subordinada à construção política. Mais diretamente: a questão militar se encontra subordinada à questão política (MARTUSCELLI, 2010, p. 116).

A partir da obra de Maquiavel, Gramsci teria logrado a percepção de que a política deve ser concebida como atividade subordinadora da moral, da religião, da questão militar. Exatamente por isso não pode ser considerada como atividade autônoma de forma absoluta. O que Gramsci enfatiza, na esteira das análises de Maquiavel, é a necessidade de que a política se desloque de uma posição subordinada para uma posição dominante em relação às demais esferas sociais. É dessa forma, é nesse movimento que se torna possível a fundação do momento "ético-político", que ultrapassa o nível dos interesses imediatos e particulares e que, portanto, constitui o momento da liberdade, dos interesses universais (Idem, 2010). É por essa razão que Gramsci pensa a política numa relação de identidade dialética com a Filosofia.

Em ponto de vista muito próximo ao de Gramsci, Althusser defende a ideia de que não há, especificamente, uma teoria da política em Maquiavel. Neste âmbito específico, Maquiavel não se interessaria pela natureza das coisas. Isso quer dizer que, embora existentes na obra de Maquiavel, os elementos teóricos não se articulariam na forma de uma teoria, mas estariam dispersos e voltados para a prática política (Idem, 2010, p. 121).

É assim que Maquiavel pode ser compreendido como teórico da conjuntura, ou seja, como o primeiro a pensar na conjuntura

especificamente, a levar em consideração o âmbito da conjuntura na qual estava envolvido (Idem, 2010). De toda forma, como enfatiza Martuscelli (2010, p.121), pensar *na* conjuntura, ou seja, "*sob* a categoria conjuntura", não é a mesma coisa que pensar *sobre* a conjuntura. De forma mais detida, vejamos em Althusser:

Pensar sobre a conjuntura é literalmente se submeter ao problema que produz e impõe seu caso: o problema político da unidade, a constituição da Itália em Estado nacional. É necessário aqui reverter os termos: Maquiavel não pensa o problema da unidade nacional em termos de conjuntura; é a própria conjuntura que coloca negativamente, mas de modo objetivo, o problema da unidade nacional italiana (ALTHUSSER, 1997 apud MARTUSCELLI, 2010, p. 122).

> Em uma perspectiva similar à de Gramsci, as referências à história da Antiguidade presentes na obra de Maquiavel, por exemplo, seriam concebidas por Althusser como analogia histórica, mas ressaltando a possibilidade de extrair daí uma teoria da conjuntura (MARTUSCELLI, 2010, p. 122).

Para Althusser, o caráter antifeudal dos escritos de Maquiavel estaria indicado no lugar subordinado que a religião e a técnica militar têm em relação à política na obra do secretário florentino. Maquiavel coloca a unidade italiana como objetivo a ser concretizado e, por isso, as formas feudais existentes são tratadas por ele como incompatíveis com esse objetivo político – Gramsci fala também, em determinados momentos, de formas políticas compatíveis com novos desenvolvimentos das forças produtivas – (Idem, 2010).

A existência de uma unidade profunda entre as obras "O Príncipe" e "Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio" é outra tese compartilhada pelas análises de Gramsci e Althusser. Tais obras não podem ser concebidas separadamente, na perspectiva de Gramsci. Como faz o sardo, "O Príncipe" e os "Discursos" podem ser tratados respectivamente como o momento da autoridade (ou da força) e o momento da hegemonia (ou do consenso), mas tal distinção possui um caráter metodológico e não pode ser considerada uma oposição de princípio. Ainda, para Gramsci, não se trata apenas da unidade entre os momentos da autoridade e do consenso.

Há também a questão política comum da constituição e consolidação da unidade do Estado nacional italiano como condição imprescindível para a superação dos conflitos internos e das ameaças de invasão externas existentes na Itália (Idem, 2010, p. 124).

Assim, para Maquiavel, as relações de força vigentes na conjuntura histórica precedente à unificação nacional italiana assumem uma importância vital. A partir de Gramsci, Althusser concorda e assimila a tese da indissociabilidade temática dos textos de "O Príncipe" e dos "Discursos". Ele pensa a unidade entre essas obras de duas formas, articuladas entre si: de um lado, como unidade do objeto de reflexão; de outro, como unidade do problema político em presença (Idem, 2010). Para Althusser, em ambos os livros de Maquiavel o objeto de análise é a prática política do príncipe. Ainda assim, seria necessário distinguir o espaço da teoria pura ou geral do espaço da prática política. A obra de Maquiavel não se enquadraria, no geral, no primeiro espaço. Assim, o conceito de conjuntura poderia ser encontrado em "estado prático" nos escritos do secretário florentino, aplicado direta e analiticamente, mas não formulado teoricamente de forma refletida (Idem, 2010, p. 125). Nas duas obras principais de Maquiavel o sujeito da prática política é, assim, o mesmo: o príncipe. O objetivo de Maquiavel não seria elaborar a teoria do Estado nacional existente, mas problematizar as condições de fundação de um Estado nacional num país como a Itália, sem unidade territorial (ALTHUSSER, 1998 apud MARTUSCELLI, 2010, p. 126).

À moda dos dois registros do conceito de Revolução Passiva de Gramsci, Althusser apresenta dois momentos decisivos da constituição de um Estado nacional: 1) o momento da fundação, instável, que ainda apresentaria descompassos entre sua base material e sua superestrutura ideológica; 2) o momento da duração, ou reprodução estrutural, movida pelos recursos da hegemonia, pela sincronia entre reprodução ampliada de determinadas relações de produção e superestrutura ideológica condizente (ALTHUSSER, 1997 apud MARTUSCELLI, 2010, p. 126).

Pode-se dizer, com Althusser, que essas seriam fases teóricas, ou uma periodização também concernente à Maquiavel, com "O Príncipe" correspondendo ao momento do começo absoluto da fundação de um Estado, e os "Discursos", ou a república como sendo o momento da duração, da consolidação do Estado nacional, da dotação de leis (MARTUSCELLI, 2010, p. 127).

Marxismo como "teoria finita"

Outro elemento por meio do qual é possível vislumbrar uma aproximação entre as operações analíticas de Gramsci e Althusser é a abordagem do marxismo que o toma historicamente, ou seja, como um pensamento adequado ao seu próprio tempo e sem predestinação histórica. Isto é, a leitura do marxismo como uma concepção que está plenamente sujeita à superação histórica, uma vez superadas as condições materiais e simbólicas que o levaram à existência.

Para Althusser, essa tese é definida pela ideia do marxismo como "teoria finita". Para ele tal expressão significa afirmar, essencialmente, que a teoria marxista é completamente distinta, diferente de qualquer filosofia da história que pretendesse abranger todo o devenir da humanidade, pensando-o efetivamente, e que se propusesse a definir, antecipadamente e de forma positiva, um objeto como o comunismo (ALTHUSSER, 1998, p. 65). A teoria marxista, segundo o autor, deve deixar de lado a tentação de se tornar uma filosofia da história (tendência que dominou, por exemplo, a Segunda Internacional). O marxismo está inscrito na fase atual existente, é limitado a essa fase. É a partir da "sociedade atual que pode ser pensada a transição (ditadura do proletariado, sob a condição de não se desvirtuar instrumentalmente esta expressão) e a extinção do Estado" (Idem, 1998, p. 65).

A transição é um elemento chave a ser pensado aqui por Althusser. Para ele, as reflexões sobre um eventual processo de transição socialista devem ser indicações induzidas pela identificação de uma "tendência" contemporânea. Observa que, como toda tendência em Marx, esta é contraposta a outras tendências e só pode se realizar por meio de uma luta política. Porém, em sua forma positiva, determinada, não é possível prever tal realidade. É apenas no curso da luta que tais formas positivas podem aparecer à luz do dia, se descobrir, se tornar realidade (Idem, 1998).

A ideia mesma de que a teoria marxista seja "finita" exclui completamente a possibilidade de que ela seja uma teoria "fechada". As filosofias da história são fechadas porque preveem e antecipam seu curso e desenvolvimento. Nas palavras de Althusser,

> Somente uma teoria "finita" pode ser realmente "aberta" às tendências contraditórias que descobre na sociedade capitalista [...] aberta ao devenir aleatório, às imprevisíveis surpresas que sempre marcaram a his-

> tória do movimento operário; aberta, portanto atenta, capaz de levar a sério e assumir em tempo a incorrigível imaginação da história (Idem, 1998, p. 65 – grifo do autor).

Este debate apresentado por Althusser, do qual delineamos aqui os traços gerais, tem a ver com a discussão das formas, ou mesmo da permanência, da existência da política numa sociedade pós-capitalista. O Estado é o objetivo estratégico, mais elevado, da luta de classes. Daí cria-se a ilusão de que tudo se passa como se a política como um todo estivesse reduzida à "esfera" compreendida por esse objetivo. Trata-se de uma ilusão diretamente criada pela ideologia burguesa e por uma concepção que reduz a política ao seu próprio objetivo. Contra essa ilusão, segundo Althusser, Gramsci compreendeu muito bem que "tudo é político" e que, portanto, não existe uma "esfera do político". O movimento operário precisa superar, acabar com tal ilusão e ocultamento das relações de força sociais operados pela distinção entre sociedade política (ou Estado) e sociedade civil, impostos pela ideologia e prática burguesas da política. Cabe ao movimento operário elaborar outra ideia da política e do Estado (Idem, 1998, p. 67-68).

Com relação à política, é necessário evitar sua redução às formas consagradas como políticas pela ideologia burguesa. Tais formas são, segundo Althusser, o Estado, a representação popular, os partidos políticos, a luta política pelo poder do Estado existente. A lógica que preside o funcionamento e a disputa pelo poder nessas instâncias conduz à chamada "ilusão jurídica da política". Ou seja, é o direito que passa a definir o que é política. Essa definição abrange apenas as formas da política definidas pela ideologia burguesa, incluída aí a atividade dos partidos (Idem, 1998).

Tais definições do que seja a política, ou do âmbito do "político", estão intimamente ligadas com a ideologia que apresenta formas essencializadas e teleologizadas dela, formas estas questionadas pela perspectiva crítico-histórica do marxismo, perspectiva que o marxismo aplica a si mesmo, que define sua própria natureza. Para Gramsci, trata-se de considerar a "historicidade da filosofia da práxis". Em suas palavras:

> Que a filosofia da práxis conceba a si mesma de um modo historicista, como uma fase transitória do pensamento filosófico, resulta explicitamente da tese segundo a qual o desenvolvimento histórico pode se

> caracterizar, em determinado ponto, pela passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade (GRAMSCI, 2004, p. 203-204)

Para Gramsci, os sistemas filosóficos que existiram ao longo da história foram sempre a manifestação das "íntimas contradições que dilaceraram a sociedade" (Idem, 2004). Entretanto, embora expressão dessas contradições, tais sistemas filosóficos não expressaram conscientemente essas contradições (Idem, 2004). Tal consciência passa a ser expressada apenas pela filosofia da práxis ao cabo do desenvolvimento de um determinado processo histórico. Resultado, ao mesmo tempo, de uma "reforma" e um "desenvolvimento" do hegelianismo, tem como característica de sua própria formação a superação constante de quaisquer elementos de ideologia unilateral e de fanatismo (Idem, 2004).

Assim, a filosofia da práxis se apresenta plenamente consciente das contradições no âmbito das quais o seu surgimento ocorre e se consolida. Por meio da filosofia da práxis, o próprio filósofo ("entendido individualmente ou como grupo social global") compreende as contradições e coloca a si próprio como elemento delas. Eleva este elemento a princípio de conhecimento e, "consequentemente, de ação" (Idem, 2004, p. 204).

A filosofia da práxis se coloca, portanto, como expressão consciente das contradições históricas. Entretanto, isso só lhe pode conferir a condição de estar, também ela, ligada aos limites objetivos da "necessidade", e não à liberdade, a qual (fica assim demonstrado) que não existe e "ainda não pode existir historicamente" (Ibdem). A seguir, Gramsci elabora uma passagem lapidar que em muito se aproxima da concepção de Althusser do marxismo como uma "teoria finita" (ou ao contrário, já que Althusser conhecia os cadernos gramscianos):

> Assim, se se demonstra que as contradições desaparecerão, demonstra-se implicitamente que também desaparecerá, isto é, será superada, a filosofia da práxis: no reino da "liberdade", o pensamento e as ideias não mais poderão nascer no terreno das contradições e da necessidade da luta. Atualmente, o filósofo (da práxis) pode fazer apenas essa afirmação genérica, sem poder ir mais além; de fato, ele não pode se evadir do atual terreno das contradições, não pode afirmar, a não ser genericamente, um mundo sem contradições, sem com isso criar imediatamente uma utopia [...] É possível até mesmo chegar-se à afirmação

> de que, enquanto todo o sistema da filosofia da práxis pode se tornar caduco em um mundo unificado, muitas concepções idealistas (ou, pelo menos, alguns de seus aspectos), que são utópicas durante o reino da necessidade, poderão se tornar "verdades" após a passagem, etc. É impossível falar de "espírito" quando a sociedade é constituída por grupos, a não ser que se conclua necessariamente tratar-se de... espírito de grupo [...] (Idem, 2004, p. 205-207).

Trata-se aqui de considerar que, por "espírito", Gramsci remete a uma nova situação histórica-ético-política (apropriando-se da linguagem croceana), forjada em um novo bloco histórico pós-capitalista. Trata-se, obviamente, de uma circunstância de superação das classes sociais ("grupos"). Claro também que a "unificação" do mundo a que se refere Gramsci não é a padronização totalitária dos indivíduos, de resto impossível e impensável para ele. O que está em questão é a "unificação" enquanto articulação real entre "estrutura" e "superestrutura", ou, a ascensão de uma concepção de mundo que corresponda verdadeiramente, na prática, às condições materiais de existência de todos os cidadãos.

Gramsci sustenta, portanto, que a filosofia da práxis será superada quando as condições materiais que ensejaram seu desenvolvimento e consolidação forem suplantadas. Afirma que, segundo ela, toda "verdade" tida como eterna e absoluta teve origens práticas e representou sempre um "valor provisório (historicidade de toda concepção de mundo e da vida)" (Idem, 2004, p. 206). Porém, é necessária a compreensão prática de que tal perspectiva é válida, igualmente, para o próprio marxismo. Tal dificuldade se apresenta para qualquer filosofia historicista e particularmente para a filosofia da práxis, já que esta deve evitar abalar as convicções que são necessárias para a ação (Idem, 2004). Esta dificuldade confere um problema importante para a filosofia da práxis:

> Por isto, ocorre também que a própria filosofia da práxis tende a se transformar numa ideologia no sentido pejorativo, isto é, num sistema dogmático de verdades absolutas e eternas; particularmente quando, como no *Ensaio Popular*, ela é confundida com o materialismo vulgar, com a metafísica da "matéria", que não pode deixar de ser eterna e absoluta (Idem, 2004, p. 206).

Enfim, todos esses pressupostos precisam estar suficientemente esclarecidos para o marxismo, como condição de sua intervenção no mundo no espírito da XI Tese sobre Feuerbach, aquela segundo a qual importa agora transformar o mundo, ao mesmo tempo em que o conhece (ou seja, postular prática e filosoficamente que "conhecê-lo" requer e encerra um ato de transformação). Concretamente, é óbvio, tal intervenção continua mantendo como horizonte estratégico uma sociedade que corresponda à eliminação histórica da propriedade privada dos meios de produção e da exploração da força de trabalho da maioria por uns poucos proprietários e grupos dominantes. E é neste sentido geral que se podem articular as concepções de Althusser e Gramsci do marxismo enquanto uma teoria finita e da "filosofia da práxis" como concepção de mundo historicamente superável.

Conclusão (ou sugestão...)

É assim que concluímos este esboço inicial, esta tentativa ainda incipiente de demonstrar as possibilidades de um diálogo teórico entre as concepções althusserianas e gramscianas no mesmo escopo geral da teoria marxista. Tais possibilidades foram exploradas apenas parcialmente aqui, e ainda podem fornecer profícuos aportes teóricos em outras direções dessa mesma comparação entre os autores em questão. O sentido basilar de toda essa operação é apontar para a crítica e a autocrítica teóricas e a necessidade de acompanhamento constante das mudanças sociais concretas, princípios que constituem as próprias condições formativas do marxismo (de resto, incessantemente enfatizadas por Antônio Gramsci e Louis Althusser), em busca da interpretação/transformação revolucionárias das sociedades baseadas na exploração classista.

Referências

ALTHUSSER, L. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 2008.

______. *O marxismo como teoria finita*. n. 2, out. 1998, p. 63-74.

BUCI-GLUCKSMANN, C. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, vol. 1.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, v. 4.

JESSOP, B. *Althusser, Poulantzas, Buci-Glucksmann*: desenvolvimentos ulteriores do conceito gramsciano de Estado integral. Crítica marxista, n. 29, 2009, p. 97-122.

MARTUSCELLI, D. E. Sobre Gramsci e Althusser como críticos de Maquiavel. In: NAVES, M. B. (Org.). *Presença de Althusser*. Campinas: Unicamp/IFCH, 2010.

Política e Ideologia

Ideologia, ideologias, lutas de classes: Althusser e os aparelhos ideológicos (de Estado)*

Lúcio Flávio Rodrigues de ALMEIDA[1]

Este texto é o segundo de um projeto de reexame do recurso efetuado pelo grupo althusseriano ao conceito de aparelhos ideológicos de Estado. Retomo e amplio o primeiro, publicado na revista *Lutas Sociais*, 33 (ALMEIDA, 2014), contemplando mais de perto os aportes efetuados por Nicos Poulantzas e cotejando-os com os do próprio Althusser. Surpreendentemente, Poulantzas, ao mesmo tempo em que se distanciava de algumas teses adotadas pelo grupo althusseriano nos anos 60, foi quem, em *Fascismo e Ditadura*, recorreu mais sistematicamente ao referido conceito. Por sua vez, o processo de elaboração deste por Louis Althusser estava longe de se reduzir ao que este autor apresentou inicialmente.

Novas pesquisas e depoimentos sobre Louis Althusser e, especialmente, a publicação de manuscritos que ele deixou engavetados, revelam um percurso que sinaliza diferentes rumos. Independentemente das avaliações que receba, tal processo expressa extraordinária capacidade de experimentação de novos caminhos para um marxismo que se demonstrava imprescindível e, em aparente paradoxo, necessitado de *aggiornamento* ur-

[1] Livre-docente em Ciência Política pela PUC-SP. Professor do Departamento de Política e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da mesma instituição; Coordenador do Núcleo de Ideologias e Lutas Sociais (NEILS). Autor de *Ideologia nacional e nacionalismo*. 2 ed. São Paulo: EDUC, 2014. luflavio40@gmail.com

gente, até porque sofria ataques de múltiplos pontos e em diversos flancos. Cinco décadas após a aparição fulgurante de *Pour Marx* e *Lire Le Capital*, os estudiosos da contribuição althusseriana estão longe de encontrar um território bem mapeado conceitualmente. Ainda reexaminam textos primeiramente publicados, deparando-se, para frente e para trás, com novas aventuras que, embora férteis do ponto de vista teórico-político, não oferecem grandes garantias de como terminarão.

Aqui não se analisam diretamente as duas obras "fundadoras", mas um artigo cujo impacto transpôs o âmbito dos "especialistas" e se transformou em referência maior sobre os aportes althusserianos em geral e, em particular, acerca da ideologia. Ao mesmo tempo, sinalizou na época, embora discretamente, a dimensão semioculta da produção "subterrânea" de Althusser, bem como das relações entre ela e a que o autor trouxe à luz. Refiro-me a «*Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche)*». Se a análise aqui apresentada contém algo de original, é muito simples: trata-se de destacar o caráter explosivo de um texto tido como exatamente o oposto: "reproducionista".

Publicado em junho de 1970 na revista *La Pensée* n.º 151, o texto é constituído por extratos articulados, em janeiro-abril de 1969, de um manuscrito que não parava de crescer nem de mudar de nome e que, após a morte do autor, foi editado e saiu com o título *Sur la reproduction* (ALTHUSSER, 1995). O artigo adquiriu vida própria e circula amplamente, às vezes sob a forma de opúsculo, por diversas áreas das ciências humanas. Sem perder o brilho, mescla passagens que beiram o didatismo com formulações mais obscuras e de candente teor polêmico em relação a teses marxistas mais consagradas e a ousadias do próprio Althusser. Desde o início, foi objeto de sofisticadas e balanceadas interpretações e também de rotulações primárias.

Para complicar ainda mais, as partes selecionadas para o artigo tratam, sobretudo, da reprodução, o que, em princípio, é explicável pela definição do tema do manuscrito, reprodução das relações de produção capitalistas. Como sempre se pode piorar uma situação, a inteligibilidade do manuscrito e, assim, do conjunto das formulações elaboradas pelo autor, seriam facilitadas caso este tivesse produzido o tomo II, que se voltaria para "a luta de classes nas formações sociais capitalistas". Não faltavam motivos

(justificados ou não) para que o artigo sobre os aparelhos ideológicos de estado (AIEs) fosse qualificado de "reproducionista", "conformista", "negador das lutas de classes" ou "funcionalista".

Em vez de fazer um cotejo direto de teses de Althusser com outras elaboradas a partir de correntes rivais dentro e fora do marxismo, o que aqui se procura é abordar, no interior do universo teórico althusseriano (sem ignorar todas as tensões e contradições que ele apresenta), algumas questões candentes acerca de um conceito formulado pelo autor: o de aparelhos ideológicos de Estado.

Diversos estudiosos já observaram que Althusser escreveu o texto sobre os AIEs sob forte impacto da influência da obra de Gramsci. Esta observação, no geral correta, merece maior qualificação.

Na Itália e na França, para nos atermos aos casos principais, as teses do grande revolucionário sardo eram adotadas principalmente com vistas ao reforço do reformismo em diversos partidos comunistas no mundo inteiro (Brasil incluso). Na contramão desta tendência, Althusser se apropria de formulações gramscinianas que restringem a distinção público-privado ao interior do direito burguês, negando que ela se estenda ao conjunto do Estado. Este « Estado, que é o Estado *da* classe dominante, não é público nem privado; é, ao contrário, a condição de toda distinção entre o público e o privado" (ALTHUSSER, 1995, p. 282).

Esta formulação, em especial quando diretamente articulada à distinção entre aparelho de Estado e poder de Estado, implicava um confronto aberto com as teses que tendiam a negligenciar a análise do caráter estrutural de classe do aparelho de Estado e, por este caminho, ignoravam a unidade fundamental deste. Dupla ocultação que possibilitava "maleabilidade" suficiente para justificar a crença em uma revolução socialista sem profundas rupturas institucionais, dentro e fora do aparelho estatal burguês *stricto sensu*. Bastaria, em especial, deslocar o capital monopolista (Partido Comunista Francês) ou intensificar a presença das lutas populares no interior do referido aparelho (especialmente caso do Partido Comunista Italiano – PCI e posterior versão poulantzaniana do eurocomunismo de esquerda).

Mas não era somente com esta tendência mais à direita que nosso autor, membro do PCF, tinha uma relação mais instável. O mesmo ocorria

com jovens intelectuais ativistas de extrema esquerda, alguns dos quais, ex--alunos e companheiros de trabalho de Althusser. Neste caso, o maoísmo, antes ponto de confluência, se tornava cada vez mais pomo da discórdia, especialmente no que se refere às relações entre produção teórica e inserção em instituições burguesas, a começar pela universidade[2]. Em termos filosóficos, o conflito se expressaria em áspero debate sobre o teoricismo e o próprio Althusser fez importantes autocríticas a este respeito[3].

Enfim, havia a extrema esquerda libertária, um crescente público para a produção foucaultiana. Bem mais jovem do que Althusser, Michel Foucault já havia publicado quatro importantes livros antes de *Pour Marx* e exercia crescente influência sobre indivíduos e movimentos que viam no marxismo antes um obstáculo a ser superado do que um referencial teórico-prático importante para a transformação social. A este respeito, Althusser efetuou um duplo movimento, o qual se expressa claramente em *Sur la reproduction.* Por um lado, teceu forte elogio à *História da Loucura na Idade Clássica*[4] e aventou a possibilidade de se referir à existência, nas formações sociais capitalistas, de um “aparelho ideológico ‘medicinal’” (ALTHUSSER, 1995, p. 192). Por outro, congruente com as formulações que apresenta em seu manuscrito, dirige críticas sofisticadas e candentes a um lema divulgado pelo semanário anarquista *L'Action* e que até hoje faz furor: *Chassez le flic que vous avez dans la tête* (“Expulse o policial que você tem na cabeça”).

Segundo Althusser, os autores deste lema, embora expressassem intenções ultrarrevolucionárias, incorriam em dois graves equívocos: 1) substituíam a exploração pela repressão ou pensavam a primeira como uma forma da segunda; 2) substituíam a ideologia pela repressão, ou concebiam a primeira como uma forma da segunda. O resultado seria de um simplis-

---

[2] Balibar esboça diversas tentativas de dar conta desta múltipla relação de Althusser com o PCF e com grupos maoístas. O interesse está nos depoimentos de quem, também vinculado ao PCF, compartilhou intensamente esta experiência. Ver, por exemplo, Balibar (2009; 2015). Aguardemos o que ele ainda publicará sobre o assunto. Dois textos que teceram, de uma perspectiva maoísta, duras críticas a Althusser, foram escritos por Badiou (1976) e Rancière (1974). Em longo depoimento a seu biógrafo, Peter Hallward, Badiou se esforça para esclarecer que, seja por seu trajeto escolar, seja pelas principais influências que recebeu, não teve grandes relações com Althusser e o grupo que se constituiu mais diretamente em torno deste na École Normale Supérieure. Por outro lado, fornece valiosas informações acerca do desenvolvimento do maoísmo francês e das relações que este manteve com esta instituição (BADIOU; WALLWARD, 2007).

[3] Por exemplo, em *Elementos de autocrítica*, publicado em junho de 1972 (Althusser, 1978).

[4] Já o fizera em «*Lire Le Capital*" (ALTHUSSER, L. 1996, p. 20, 46, 289).

mo atroz: a tese de que bastaria a violência, independentemente até do simples recurso às «belas mentiras» (concepção paupérrima da ideologia), para assegurar que as relações de exploração e opressão se reproduzissem (Idem, 1995, p. 212-214).

Passemos, portanto, às abordagens althusserianas da ideologia.

Ruptura epistemológica e função social: o duplo e contraditório foco da teoria da ideologia

Nas f[ormulações elaboradas por Marx e Engels, especialmente a partir de *A Ideologia Alemã*, já está presente a dupla significação do conceito de ideologia, que se remete à ocultação da realidade e à reprodução das relações de dominação de classe. Mas, ao compartilhar este duplo direcionamento, Althusser, embora valorize o papel de ruptura desempenhado por aquele conjunto heteróclito de escritos, considera que, ali, as formulações sobre ideologia estão fortemente marcadas pelo positivismo, pois a apresentam, no fundamental, como mero reflexo vazio da realidade. Mesmo se levarmos em conta as inúmeras críticas (inclusive autocríticas) em relação ao epistemologismo da abordagem althusseriana, nosso autor não ignorou, de forma alguma a segunda dimensão. Pelo contrário, como se verá, a consideração da importância da ideologia para a reprodução social não apenas esteve presente como se desdobrou na abordagem do aspecto contrário (a contestação), o que constituiu uma espécie de face oculta do texto sobre os AIEs. Mas, também em relação à análise althusseriana da ideologia, a continuidade não deve ocultar a existência de importantes mudanças.

Tanto em *Pour Marx* como em *Lire Le Capital*, apesar da centralidade do foco incidir, no que se refere ao nosso tema, sobre o papel de obstáculo epistemológico da ideologia, esta é também abordada como um nível estrutural de um modo de produção. No primeiro livro, Althusser afirma que:

> Em toda sociedade se constata [...] a existência de uma atividade econômica de base, de uma organização política, e de formas « ideológicas »... *A ideologia faz, pois, organicamente parte, como tal, de toda uma totalidade social.* [...] A ideologia... é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades. (ALTHUSSER, 2005, p. 238-9).

Em *Lire Le Capital*, nosso autor explica que o todo marxista, diferentemente do hegeliano, é complexamente estruturado pela articulação de "instâncias distintas e relativamente autônomas, dentre as quais a econômica, que é determinante em última instância, a política e a ideológica» (ALTHUSSER, 2005, p. 120-123).

Também está presente nos dois livros publicados em 1965 a concepção althusseriana de que, na ideologia, os homens não expressam suas relações com suas condições de existência, mas o *modo* como vivem a sua relação com as suas condições de existência: o que supõe, ao mesmo tempo, relação real e relação 'vivida', 'imaginária'". (ALTHUSSER, 2005, p. 256).

Esta conceituação de ideologia como relação real dos homens com suas condições de existência investida em uma relação imaginária foi incorporada por Nicos Poulantzas em *Poder Político e Classes Sociais (PPCS)*, obra publicada em 1968 e cuja importância para a ciência política contemporânea é muito difícil superestimar (POULANTZAS, 1968, p. 223). E talvez Poulantzas tenha sido o autor que, neste livro, mais incorporou à sua metodologia, inclusive no que se refere à ordem de exposição, as formulações althusserianas sobre a prática teórica, ou seja, o processo da transformação, por meio de conceitos mais abstratos, de noções em conceitos de abstração cada vez menor (Idem, 1968, p. 31). E é desnecessário insistir em que *PPCS* também incorpora e desenvolve a tese de que a ideologia é uma instância da totalidade social. Justamente esta incorporação possibilitou a ousada tentativa de formular uma teoria sistemática da instância política do modo de produção capitalista.

Da mesma forma que Marx explorou o que havia de mais avançado na economia política clássica para formular o conceito de produção em geral e, em seguida, de relações de produção, Althusser recorreu, de modo fecundo, aos avanços das ciências humanas, a começar pela psicanálise, em sua tentativa de produção de um conceito geral de ideologia. Não abandonou Marx. Ao contrário – e apesar do que o próprio Althusser afirmaria em uma obra na qual se desqualifica em demasia (ALTHUSSER, 1992) – o releu profundamente, contribuindo para uma extraordinária renovação conceitual que até hoje estimula o exame de diversas áreas do conhecimento. Empreendeu, no que se refere à ideologia, explorações similares à que, por exemplo, Nicos Poulantzas efetuou em relação a uma teoria do político no

modo de produção capitalista. Com a diferença de que, embora o trabalho de Poulantzas tenha sido mais sistemático – até por que seu objeto é mais discernível – este autor, especialmente em sua obra maior, *PPCS*, seguiu uma trilha fundamentalmente aberta por Louis Althusser. Todavia, estas similitudes não devem ocultar o fato de que, mesmo em relação às teorias regionais do econômico e do político, restam grandes interrogações acerca do que há (caso exista) de trans-histórico, especialmente em se tratando de sociedades sem classes, mais ainda uma sociedade comunista; e que esta questão é mais candente e complexa no que se refere à ideologia, pois Althusser a concebe como intrínseca a qualquer modo de produção[5].

Em seus textos de 1965, Althusser centrou muito mais o foco na dimensão epistemológica, o que lhe possibilitou a realização de uma extraordinária releitura da obra de Marx, das sucessivas influências intelectuais que este sofreu e da imensa revolução teórica que produziu a partir de um determinado período de sua trajetória. A respeito do impacto da leitura que Althusser fez de Marx, basta mencionar, neste momento, o recurso ao conceito de ruptura epistemológica (que Althusser diz ter tomado de empréstimo a Bachelard), cuja importância fundamental não se limita ao estudo das relações entre ciência e ideologia.

O extraordinário impacto dessas formulações mobilizou a maior parte dos debates sobre a obra de Althusser, deixando para segundo plano o que, de fato, nas duas obras publicadas em 1965, estava neste lugar: 1) a dimensão estrutural da ideologia em um modo de produção; 2) a função social específica da ideologia na luta política de classes; 3) o modo mais geral de funcionamento da estrutura ideológica.

Em termos gerais, Balibar (2005) tem razão ao afirmar que "ideologia" é uma das três constelações de noções e de questões em torno das quais se organiza *Pour Marx* (as outras seriam o "corte epistemológico" e "estrutura") e também ao asseverar que Althusser não modificou significativamente sua concepção geral acerca de ideologia (Idem, p. 10)[6]. Mas, quando observamos, por um lado, *Pour Marx* (e mesmo *Lire Le Capital*) e, por outro, "Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado", é visível o deslo-

[5] Posição à qual Poulantzas adere em PPCS (POULANTZAS, 1986, p. 200-203).

[6] A este respeito, Balibar refere-se explicitamente a Pour Marx (Em favor de Marx) e Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado.

camento do foco. Este, no artigo publicado em *La Pensée*, se dirige explicitamente para o modo como a ideologia é fundamental para a reprodução das relações de produção e, por esta via, para o conjunto das relações sociais. E tal deslocamento abre caminho para algumas extraordinárias tentativas de inovação.

A primeira delas é a radicalização da tese de que ideologia significa a "'representação' [aspas de Althusser] "da relação imaginária [não mais real e imaginária] dos indivíduos com suas condições reais de existência" (ALTHUSSER, 1996a, p. 126).

A segunda radicaliza a primeira. Althusser redefine e vai muito além da noção de representação, insistindo em que "a ideologia tem uma existência material". Nos termos do próprio autor, "uma ideologia existe sempre num aparelho e em sua prática ou práticas. Essa existência é material" (Idem, 1996a, p. 128-129). As ideias constitutivas da crença deste ou daquele sujeito individual são "*seus atos materiais, inseridos em práticas materiais, regidas por rituais materiais, os quais, por seu turno, são definidos pelo aparelho ideológico material de que derivam as ideias desse sujeito*" (Idem, 1996a, p. 130, grifos dele). Neste sentido, como observa o autor, o próprio termo "ideias" perde a relevância que detinha nas concepções tradicionais de ideologia, sobressaindo-se, por outro lado, "sujeito" em sentido totalmente redefinido: ele "age na medida em que 'é agido' pelo seguinte sistema [...]: uma ideologia existente num aparelho ideológico material, que prescreve práticas materiais regidas por um ritual material, práticas estas que existem nos atos materiais de um sujeito que age, com plena consciência, de acordo com sua crença" (Idem, 1996a, p. 131).

Neste processo, a noção decisiva é, portanto, a de "sujeito", o que possibilita a formulação de uma dupla tese: "1. Não existe prática, a não ser através de uma ideologia, e dentro dela; 2. Não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos" (Idem, 1996a, p. 131).

Agora, Althusser considera que pode passar à sua "tese central" que constitui, segundo o ponto de vista aqui exposto, a inovação mais importante: "*A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos*" (Idem, 1996a).

Esta terceira inovação fundamental – a da interpelação – apresenta desdobramentos até então inéditos na obra de Althusser. A ideologia inter-

pela os indivíduos como sujeitos, no duplo e contraditório sentido do termo, ou seja, como livres e como assujeitados (assujeitados livremente). Desta forma, eles "trabalham sozinhos" (ou seja, em relativa ausência dos mecanismos diretos de repressão), comportando-se adequadamente à reprodução das várias dimensões do modo de vida necessário à reprodução das relações de produção. Este deslocamento do foco não exclui a "velha" formulação presente nos textos de 1965. Ao contrário, avança no sentido de desvendar os dispositivos por meios dos quais a ideologia é vivida pelos agentes.

Luta teórica e ideológica no texto sobre os AIEs

O que ocorre no texto sobre os AIEs (e no manuscrito como um todo) merece uma dupla qualificação: 1) são importantes ajustes, os quais possibilitam maiores desenvolvimentos teóricos; 2) estes ajustes passam ao largo de qualquer crítica mais tradicional de epistemologismo.

Althusser envolve-se em uma intensa disputa muito concreta pela vanguarda política e cultural, onde, ao mesmo tempo em que rejeita o teoricismo, procura algo bem mais amplo e profundo: atualizar o marxismo revolucionário por meio da absorção crítica de conquistas científicas que este se acostumara a estigmatizar e de tentativas de profundas transformações no campo da luta política até então ignoradas no plano teórico. Daí a incorporação de formulações maoístas acerca dos aparelhos de reprodução e revolução em todas as esferas da vida cultural; sobre contradição[7]; aportes gramscinianos para o estudo da ideologia; e o entusiasmo com os movimentos de maio de 1968 e a revolução cultural chinesa. E, por outro lado, sempre mantendo o pé em um movimento comunista com amplo e profundo enraizamento de massas, mas cujos aparelhos, cada vez emperrados, patinavam nas relações com as lutas proletárias e populares.

Estes ajustes e desenvolvimentos não são incompatíveis com a tese do efeito de desconhecimento produzido por dispositivos da ideologia dominante. Tese que, aliás, requer abordagens mais sofisticadas, especialmente ao se referir a dispositivos que operam no sentido de neutralizar os conteúdos das lutas de classes no plano ideológico.

---

[7] A respeito da apropriação da abordagem da dialética por Mao Zendong, ver as importantes observações de Althusser (2015).

A produção de práticas materiais que deem "sentido" a uma ordem de exploração e dominação ao ponto em que os sujeitos ajam por si mesmos implica mecanismos de desconhecimento das relações fundamentais em que tal ordem se fundamenta. O reconhecimento-desconhecimento, mais do que simples erro, é um mecanismo da reprodução de uma formação social (pelo menos de uma formação social classista), o qual passa necessariamente por processos de sujeição-garantia ou, como sugere Göran Therborn (1996, p. 2), sujeição-qualificação.

Não se trata, como posteriormente explicaria o autor, de uma abordagem funcionalista. É interessante como mesmo no plano teórico, Althusser procura demonstrar que o ponto de vista da reprodução é indispensável para a superação da metáfora espacial (base-superestrutura), o que, segundo ele, passa pela distinção entre o Aparelho Repressivo de Estado (ARE) e os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs). Na medida em que procura detectar as relações mencionadas no parágrafo anterior, nosso autor faz um importante esforço de produção teórica com vistas a uma crítica devastadora do conjunto das relações (família, escola, sistema partidário, sindical, de informação etc.) institucionalizadas em uma formação social marcada pela existência da propriedade privada dos meios de produção, no caso uma formação social capitalista, e nas tentativas de superação desta.

Aqui se descarta total concordância com as formulações apresentadas no artigo sobre os AIEs. No *post scriptum*, redigido em abril de 1970[8] e em outro texto suplementar, *Notes sur les AIE* (Notas sobre os AIE) (ALTHUSSER, 1995, p. 253-267), elaborado em 1976, o próprio autor apresenta forte autocrítica. Para Althusser, as teses apresentadas no artigo de *La pensée* ficaram "demasiado abstratas" e deixaram "sem resposta" diversos problemas. Já no *post scriptum*, ele afirma que faltou, na análise mais abrangente do processo de reprodução das relações de produção, o exame dos processos de produção e circulação. Nestes processos, diferentes ideologias, especialmente a jurídico-moral, se apresentam (ALTHUSSER, 1996, p. 139). Mesmo com isso, a abordagem permaneceria abstrata, pois as relações de produção implicam relações entre classes antagônicas. Neste

8 O texto sobre os AIEs traz a data de janeiro-abril de 1970 e o *post scriptum* a de abril de 1970, ou seja, dois meses antes da publicação do conjunto em *La pensée*. (ALTHUSSER, 1996, p. 138-140).

sentido, adotar o ponto de vista da reprodução implica, "em última instância", "situar-se do ponto de vista da luta de classes". (Idem, 1996). Os aparelhos de Estado são o lugar por excelência da luta da classe dominante. Mas "quem fala em luta da classe dominante fala em resistência, revolta e luta de classe da classe dominada" (Idem, 1996, p. 140).

Estes novos "elementos de autocrítica" serão analisados na próxima parte deste texto. Mas, desde já, cabe observar que o ponto frágil das formulações sobre os AIEs parece estar na expressão "de Estado", que mais obscurece o sentido das inovações, abrindo o flanco para estéreis debates do tipo "tudo ou nada". O que se perde é, em primeiro lugar, o caráter especial do aparelho de Estado "em sentido estrito" e, por esta via, o exame de uma estrutura crucial para a reprodução das formações sociais dominadas pelo modo de produção capitalista (para nos restringirmos ao que, no momento, mais nos interessa): a jurídico-política. Também se perde a perspectiva de lutas proletárias cujas dimensões ideológicas apontem, dentro do capitalismo, para o processo de constituição de aparelhos que se voltem predominantemente contra a a reprodução das condições de dominação de classe.

A crítica feita por Nicos Poulantzas

Como vimos, o artigo de Althusser obteve ampla e imediata repercussão.

Em aparente ironia da História, as críticas mais contundentes e criativas vieram de dentro do próprio grupo althusseriano. Aqui, destaco uma que, mesmo sem ser a mais fulgurante, teve os méritos de aparecer com incrível rapidez, no mesmo ano em que foi publicado o artigo de Althusser em *La pensée*, e de se constituir na mais sistemática incorporação do conceito de aparelhos ideológicos (de Estado) à análise de um processo específico. Refiro-me a *Fascismo e ditadura*, extraordinária tentativa de articular reflexão teórica, análise histórica e intervenção política (POULANTZAS, 1978)[9].

[9] O processo de elaboração do manuscrito era parte de um projeto conjunto. Althusser retomaria os estudos de teoria marxista sobre base e superestrutura, ao mesmo tempo em que um grupo de discípulos dele (Etienne Balibar, Pierre Macherey, Christian Baudelot, Roger Establet e Michel Tort) pesquisariam sobre o sistema escolar na sociedade capitalista (BALIBAR, 2014). Além disso, Althusser mantinha contatos regulares com pesquisadores sobre os quais também exercia forte influência, como Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Charles Bettelheim e Nicos Poulantzas (BIDET, 1995).

A crítica de Poulantzas adquire contornos devastadores, chegando, inclusive, a negar a Althusser qualquer originalidade na produção do conceito. Neste particular, o papel central caberia a Gramsci, o primeiro marxista a superar a abordagem restritiva do Estado como se este se limitasse ao aparelho repressivo, composto por uma série de "ramos especiais, como o exército, a polícia, a administração, os tribunais, o governo" (POULANTZAS, 1978, p. 319). O Estado, "no sentido integral", incluiria, para o marxista sardo, "organizações habitualmente consideradas como privadas", tais como a Igreja, a escola, "os sindicatos, os partidos, o aparelho de informação" (Idem, 1978).

Poulantzas também destacou que, reciprocamente, para Gramsci, o aparelho de Estado *stricto sensu* não se reduz apenas à força; desempenha um forte papel ideológico. Portanto, não apenas existe ideologia neste ramo do aparelho estatal, ou seja, no aparelho repressivo de Estado, como as organizações "privadas" voltadas para a produção da hegemonia passam, na perspectiva gramsciana, a fazer parte do Estado. Enfim, Gramsci foi o primeiro marxista a considerar – não apenas ocasionalmente – ideologia como algo além de um conjunto de ideias ou crenças ou "um sistema conceitual". Ela se estende "aos costumes, aos hábitos, ao 'modo de vida' dos agentes de uma formação [...] concretiza-se [...] nas *práticas* de uma formação social (práticas burguesas, práticas proletárias, práticas pequeno-burguesas)".

Estas afirmações de Poulantzas, em grande parte irrefutáveis, seriam suficientes, segundo este autor, para sustentar a tese de que "não pode haver dúvidas de que Gramsci explicitou a teoria dos aparelhos ideológicos como aparelho de Estado". (POULANTZAS, 1978, p. 320)[10]. Até porque, exceto no que se refere à crítica a Althusser,[11] eram desprovidas de qualquer novidade. O próprio Poulantzas as havia apresentado, nos mesmos termos, ao combater as posições teóricas de Ralph Miliband, em artigo do n. 58 (Nov.-Dez., 1969) da revista britânica *New Left Review*, ou seja, antes da publicação do texto de Althusser em *La pensée.* Em seu primeiro artigo de crítica a Miliband, Poulantzas confere ênfase à originalidade de

[10] O que Poulantzas já havia afirmado em seu *PPCC* (POULANTZAS, 1988, p. 195). Isto não significa, como sabemos, qualquer visão acrítica das teses de Gramsci sobre os aparelhos ideológicos. Segundo Poulantzas, elas precisam ser retrabalhadas porque: 1) não foram desenvolvidas; 2) não foram rigorosamente situadas "em relação à luta de classes" (Idem, p. 321).

11 E a Charles Bettelheim, o que veremos depois.

Gramsci no teorizar sobre ideologia; formula a distinção entre ARE (no singular) e AIEs; argumenta em favor de considerar estes aparelhos como estatais, pois, recorrendo novamente a Gramsci, observa que a distinção entre público e privado é operada pelo Direito, ou seja, em certo sentido, pelo "próprio Estado"; e que tais aparelhos cumprem a mesma função que cabe ao ARE, qual seja, a de coesão de uma formação social classista (POULANTZAS, 1982, p. 230-233).

A análise sistemática que Poulantzas empreende, em *Fascismo e ditadura*, das imbricações de ideologias com as práticas de classes deixa claro que não se trata, para este autor, de simples questão de autoria do conceito de aparelhos ideológicos de Estado. Daí o caráter mais profundo da principal crítica que ele dirige a Althusser: este "peca, em certa medida, pela sua abstração e pelo seu formalismo: a luta de classes não ocupa nele o lugar que de direito lhe cabe" (Idem, 1982, p. 321). Para Poulantzas, "a ideologia não é qualquer coisa de 'neutro' na sociedade: *só existem ideologias de classe.* Enquanto ideologia dominante, a ideologia consiste em relações de poder absolutamente essenciais numa formação, podendo mesmo deter o papel dominante" (Idem, 1978, p. 322).

Já dispomos de elementos para supor a existência de uma polarização entre as abordagens efetuadas por Louis Althusser e Nicos Poulantzas a qual este último não explicita.

Correndo o risco de simplificação, diríamos que Althusser resvala, ao longo de seu artigo, para uma perspectiva ultraestrutural, enquanto Poulantzas, em *Fascismo e ditadura* efetua um movimento oposto que já se prenunciou na mencionada referência aos AIEs apresentada no texto sobre o livro de Miliband: o autor de *PPCS* se desloca de uma abordagem estrutural para outra predominantemente relacional. Este autor, embora referenciado fundamentalmente no modo de produção capitalista, não recorre, diferentemente do que fez em seu livro imediatamente anterior, à tentativa de construir uma teoria da instância ideológica deste modo de produção. A análise oscila e, se, por um lado, o exame das correlações de forças se enriquece, por outro, as determinações estruturais advindas do ideológico quase se apagam.

Já Althusser se arrisca na tentativa de construir uma teoria da ideologia que valha para quaisquer modos de produção. Em outros termos, não se limita à teoria regional da ideologia no modo de produção capitalista nem, muito menos, à análise da ideologia dominante em formações sociais marcadas por esta ou aquela presença da dominância do capitalismo.

O resultado não deixa de ser curioso. Althusser tende para uma concepção ultraesturuturalizante de ideologia, formulada em um elevadíssimo grau de abstração, a qual converte os indivíduos em sujeitos, independentemente de como as individualidades se constituam historicamente. No Poulantzas de *Fascismo e ditadura*, as determinações estruturais burguesas (especialmente do nível ideológico) se enfraquecem e se confundem com os modos como cada classe, fração de classe, camada ou categoria social dela se apropria em conjunturas específicas de duas formações sociais marcadas pela recente transição para o estágio imperialista: a italiana e a alemã.

No texto de Althusser, o próprio caráter da teoria, que ocupa uma posição limítrofe entre o particular (ideologia no modo de produção capitalista), o regional (ideologia nos diferentes modos de produção) e, por outro lado, o trans-histórico (a ideologia em geral), dificulta, em diferentes graus, desde o primeiro caso, atenção especial para os aparelhos ideológicos não estatais[12], uma vez que o próprio privilégio conferido ao conceito de modo de produção tende a levar em conta as estruturas e, com elas, os seus suportes no plano mais abstrato, os voltados para a reprodução.

Todavia, Poulantzas, embora seja obrigado a se referir a processos concretos transcorridos em formações sociais determinadas, não teoriza rigorosamente sobre a existência de aparelhos ideológicos não estatais. Considera que “só podem ‘escapar’ ao sistema dos aparelhos ideológicos de Estado as organizações revolucionárias e de luta de classe”, mas se limita a uma petição de princípio, observando que “este problema releva da teoria marxista-leninista da *organização*” (1978, p. 329 – grifos dele). A rigor, embora faça uma análise que privilegia (criticamente) o ponto de vista da

[12] Mais precisamente, o que Althusser chamará, em manuscrito ao qual faremos referência, elementos de um sistema de aparelhos ideológicos de Estado. Formulação que, em termos menos ousados e pouco claros, Poulantzas apresentou em *Fascismo e ditadura*, ao observar que “um partido, um sindicato, uma escola não são, tais quais, aparelhos, mas ramos do aparelho político, sindical, escolar etc.” (POULANTZAS, 1978, p. 322). Escrevo “menos ousado” porque Althusser pretendia, como veremos, efetuar um corte relativo, mas crucial, entre “peças” revolucionárias no interior dos aparelhos ideológicos de Estado e estes sistemas que se voltam fundamentalmente para a reprodução.

III Internacional, Poulantzas não realiza, em *Fascismo e ditadura*, exame sistemático desses aparelhos não estatais. Este autor, ao estudar o caso alemão, mesmo antes da escalada fascista, refere-se à socialdemocracia como um aparelho ideológico de Estado; e, a partir da implantação do fascismo, é em aparelhos deste tipo que aparelho que a análise meticulosa se concentra, não somente porque as organizações proletárias foram dizimadas, mas também em razão da extraordinária relevância adquirida pelos novos e velhos AIEs[13].

Talvez seja o momento de apresentar uma proposta teórica para resolver este desencontro. Ela se fundamentará nas formulações althusserianas sobre a estrutura ideológica, formulações que foram brilhantemente desenvolvidas pelo próprio Nicos Poulantzas em *Poder político e classes sociais.*

Já no âmbito do modo de produção, uma estrutura regional – no caso a ideológica – articula-se às demais. Se desdobrarmos a análise para o plano das formações sociais será possível vislumbrar que diferentes classes, frações, categorias e camadas sociais se constituem. Desta forma, prepara-se o terreno para a análise de processos marcados pelas relações em cujo interior as classes se apropriam, de distintos graus e formas, da ideologia dominante, o que pode passar, inclusive, pela predominância do antagonismo em relação a esta.

Tal formulação possibilita articular o duplo movimento da *démarche* althusseriana – teoria da ideologia, enquanto ultraestrutura (nos termos do autor, oni-histórica) e teorias das ideologias que, enquanto tais, são históricas – o que implica a distinção relativa – mas longe de insignificante – entre ideologia burguesa e ideologia da burguesia[14]. Esta última tem a ver com os processos concretos de apropriação da primeira, que é estrutural, pelas frações burguesas em cada período de uma formação social. Em outros termos, aspectos estruturais da ideologia dominante não são necessariamente apropriados em sua plenitude seja pelo conjunto da classe burguesa, seja por uma de suas frações. Mesmo ao longo de revoluções burguesas, essa apropriação pode ser mais radicalizada por segmentos da

[13] Em termos mais abstratos, Poulantzas afirma que, no Estado de exceção, pode ocorrer uma reorganização que chega ao ponto de "um aparelho ideológico dominar o conjunto do sistema estatal", o que inclui o próprio aparelho de Estado *stricto sensu* (POULANTZAS, 1978, p. 341).

[14] O que implica uma leitura mais matizada do que a comumente feita da formulação de Marx e Engels segundo a qual, "as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes".

pequena burguesia rural ou urbana, ou por um leque mais amplo de forças voltadas para montagem do aparelho de Estado burguês e imersas em aparelhos ideológicos não estatais no interior de Estados pré-burgueses[15]. Como não se trata de relações unicausais (nem de totalidade simples), é possível incorporar ao jogo de determinações as relativas aos mecanismos denotados pelo conceito geral de ideologia.

Neste caso, embora descartando a querela da autoria da produção teórica do conceito de aparelhos ideológicos (de Estado), é preciso levar em conta que a abordagem althusseriana no artigo de *La pensée* desenvolve, no essencial, com relativa congruência, as teses que o autor defendeu nos livros publicados em 1965 e possibilita um mapeamento das estruturas do modo de produção cujo interior se constitui de aparelhos e forças sociais concretos, em relação aos quais se pode recorrer, sem cair em uma perspectiva puramente relacional e subjetivista, à problemática das ideologias.

(Des)razões das autocríticas

Duas das autocríticas feitas por Louis Althusser já no *post scriptum* a seu artigo de *La pensée* merecem destaque. A primeira refere-se à ausência de importantes aspectos substantivos, especialmente o tratamento adequado de distintos níveis de abstração. Teria faltado uma "análise mais abrangente do processo de reprodução das relações de produção", inclusive o exame dos processos de produção. Em segundo lugar, inexistiu menção às diferentes ideologias, principalmente a jurídico-moral, cujo papel não poderia ser ignorado.

De fato, esta dupla ausência em um texto carente de maior organicidade contribui para obscurecer o fio vermelho que perpassa o esforço do autor: uma análise marxista da reprodução é requisito indissociável das condições de transformação de um modo de produção[16]. E – aspecto importantíssimo – o próprio Althusser já havia explicitado esta posição no

[15] Como afirma o próprio Poulantzas em *PPCS*, são muito raros os casos em que "a ideologia dominante aparece na 'pureza' da sua relação com a classe ou fração dominante". Esta ideologia "não reflete apenas a as condições de vida da classe dominante, sujeito puro e simples, mas também a relação política concreta, em uma formação social, entre as classes dominantes e as classes dominadas" (POULANTZAS, 1986, p. 197). Mais adiante estenderemos esta reflexão à transição para o socialismo.

[16] A este respeito, ver o texto ao mesmo tempo lúcido e assoberbado Michel Pêcheux, escrito em 1978 (PECHEUX, 2013).

manuscrito do qual foi extraído o artigo para *La pensée*: "é *ao ponto de vista da reprodução* que precisamos nos elevar, não apenas para compreendermos a função e o funcionamento da superestrutura, mas também para dispor dos conceitos" que possibilitem o avanço da ciência da história das revoluções. E que também contribuam para se constituírem, "sob a ditadura do proletariado, os aparelhos ideológicos de (Estado)[17]" adequados para se "*preparar efetivamente a passagem* ao socialismo", o que levará "ao desaparecimento do Estado e de todos os seus aparelhos [...]" (1995, p. 193)[18].

Como já ficou implícito na primeira, a segunda observação refere-se à pertinência da autocrítica. De um ponto de vista puramente formal, esta é cabível, até porque intrínseca ao processo de produção de conhecimentos e de intervenção no sentido de transformar o real. Mesmo assim, ainda cabem outras ponderações.

O texto de *La pensée* foi apresentado com a ressalva, já no subtítulo, de que se tratava de "notas para uma investigação". E, além de intensamente criativo, estava escorado em reflexões mais demoradas (nem sempre desenvolvidas com o mesmo rigor e sofisticação), cujos manuscritos eram desconhecidos, além de terem ficados inconclusos[19]. Mas estes foram publicados posteriormente, formando, com o artigo, o *post scriptum* e as Notas sobre os AIE, um conjunto portentoso, tanto pela originalidade de inúmeras formulações como pelo caráter profundamente subversivo das teses que apresenta.

---

[17] Os primeiros parênteses são propositais e os insiro aqui justamente porque as relações entre classes populares (especialmente o proletariado) e Estado no socialismo representam uma das maiores tragédias das tentativas de revolução socialista no século XX, as quais ocuparam lugar central nas preocupações de Althusser.

[18] Esta longa citação foi extraída do capítulo X, intitulado *Reproduction des rapports de production et* révolution. Este capítulo do manuscrito não foi aproveitado no artigo de *La pensée*. Aqui fica a questão: ou em uma sociedade comunista não haveria ideologia ou esta se reproduziria em aparelhos não estatais.

[19] Resta saber por que Althusser não as mencionou. Para além de qualquer explicação psicologística, Motta e Serra (2014), observam que as posições políticas, especialmente o leninismo, de Althusser, insistentemente explicitadas no manuscrito, estão ausentes do artigo de *La pensée.* Pelo menos duas hipóteses, que não necessariamente se excluem. A primeira é a da expectativa, por parte de Althusser, de concluir, no pior dos casos, ao menos este primeiro volume. A segunda, já aventada, é a da urgência de intervir em um debate crucial sem que as pressões que o autor sofria se tornassem insustentáveis. Um depoimento de caráter mais pessoal sobre as circunstâncias que levaram Althusser a publicar o texto é feito por Balibar (2014). O artigo foi importante contribuição para uma espécie de sobrevida do marxismo junto a amplos contingentes das esquerdas cultivadas em várias partes do mundo. Observe-se que o segundo manuscrito jamais foi iniciado. Todavia – e este é um tema para outro texto – as conferências e escritos políticos cada vez mais criativos e certeiros de Althusser deixam claro que ele tinha muito mais para escrever sobre questões candentes da teoria e da prática revolucionárias.

Neste conjunto de publicações, evidencia-se que, embora não sejam transformáveis radicalmente no interior de uma sociedade capitalista, os AIEs estão longe de serem totalmente blindados contra o avanço das lutas proletárias.

Para Althusser, se um Partido Comunista foi legalizado e se inseriu no sistema constitutivo do Aparelho Ideológico Partidário de Estado ou se um sindicato comunista ingressou no Aparelho Ideológico Sindical de Estado, isto apresenta implicações profundamente contraditórias. Uma Igreja determinada, este partido, aquele sindicato, não constituem, cada um deles, um aparelho ideológico de Estado, mas um elemento, "uma peça de diferentes sistemas, que denominamos Aparelhos ideológicos de Estado: o sistema religioso, o sistema escolar, o sistema político etc." (ALTHUSSER, 1995, p. 116)[20]. Por um lado, esta inserção de partido ou sindicato comunista deveu-se à intensidade das lutas proletárias. Por outro, o interior dos Aparelhos Ideológicos de Estado jamais poderá ser o principal cenário de luta desse partido ou sindicato. Muito ao contrário, é uns *locus* desfavorável no qual as lutas, se deixadas a si mesmas ou transformadas em prioritárias, tendem a ser neutralizadas pelo próprio funcionamento dos referidos aparelhos. Em outros termos, a persistência das lutas proletárias fora dos AIEs é fundamental para que elas perdurem, sem se descaracterizarem, no interior destes.

Para Althusser, os embates no interior dos Aparelhos Ideológicos de Estado Político e Sindical expressam lutas de classes que ocorrem não somente fora deles, mas em um âmbito muito maior e profundo. Portanto, as organizações proletárias que atuam no interior desses aparelhos, "trairiam sua missão caso apequenassem a luta de classe exterior" (1995, p. 127). Daí a referência aos "partidos operários social-democratas [...] perfeitos exemplos de 'peças' dos AIE burgueses que se deixam 'digerir' ao mesmo tempo pela ideologia do Estado burguês, realizada nos AIE, e pelas 'regras' do 'jogo político e sindical' desses AIE. A ideologia desses partidos é um simples subproduto da ideologia burguesa destinado a operários: a ideologia pequeno-burguesa reformista", uma "política de colaboração de classe." (Idem, 1995, p. 127).

[20] Este e os demais trechos de *Sur la reproduction* neste artigo foram traduzidos por mim, LFRA. Agora podemos retornar à observação relativa a Poulantzas na nota 10 deste texto.

As considerações tecidas por Louis Althusser se estendem aos processos de tentativa de transição para o socialismo. Aí se desfaz uma aparência muito forte: a da fragilidade dos AIE, quando comparados ao Aparelho Repressivo de Estado. Daí a tragédia enfrentada pela Revolução de Outubro, que destruiu rapidamente grande parte do Aparelho Repressivo de Estado, restando dele somente o ramo administrativo. O principal problema, segundo Althusser, estava nos Aparelhos Ideológicos do novo Estado, ou seja, do Estado proletário: no "seu aparelho *político*". Como o partido e os Sovietes poderiam ligar-se às massas e controlar aquele aparelho administrativo, destruindo "a tendência burocrática"? O que deveria ser um aparelho sindical? "Um aparelho '*não* coercitivo', uma '*escola de comunismo*' para assegurar, por meio de diversas engrenagens, uma justa ligação com as massas"? Como seria, especialmente, o novo aparelho escolar, cuja importância é crucial para "'o futuro das jovens gerações". Para Althusser, que afirmava compartilhar as mesmas preocupações de Lenin, especialmente depois de outubro de 1917, "não basta destruir o aparelho repressivo; também é preciso destruir e substituir os Aparelhos ideológicos de Estado. É preciso construir urgentemente novos AIEs, sem os quais, Lenin tinha razão, o próprio futuro da revolução está em jogo" (Idem, p. 120-121; os grifos neste parágrafo são do próprio Althusser).

Seja no que refere ao papel dos sindicatos e dos partidos nas formações sociais capitalistas ou nos processos de transição para o socialismo, estas formulações que aqui apresentamos de modo extremamente resumido (pois Althusser escreve mais de 160 páginas a respeito) são de uma atualidade imensa, inclusive no que se refere à formação social brasileira.

É clara, a este respeito, a inspiração das teses althusserianas em obras como as de Charles Bettelheim acerca da revolução cultural proletária na China e das lutas de classes na URSS[21] e também em trabalhos de Nicos Poulantzas, embora este e aquele autor as assimilem de modos distintos. Poulantzas elogia Bettelheim por recorrer ao conceito de "aparelho econômico", mas o critica por utilizar, na polêmica com Paul Sweezy, o conceito de aparelho ideológico sem explicitar que são "de Estado". Vejamos duas passagens do texto de Bettelheim que se voltam para as tentativas de transição para o socialismo.

[21] O primeiro volume de "*As Lutas de Classes na URSS*" foi publicado por Bettelheim em 1974.

Na primeira delas, afirma-se que “a reprodução das antigas relações sociais”, isto é, “relações burguesas” nas empresas e nos “diferentes aparelhos políticos e ideológicos” significa a permanência dos “agentes da reprodução destas relações, que constituem forças sociais burguesas” ainda “sob a ditadura do proletariado e apesar da estatização dos meios de produção” (BETTELHEIM, 1971, p. 57). No segundo trecho, Bettelheim destaca a necessidade de “revolucionarização dos diferentes aparelhos econômicos, ideológicos e políticos, pois é graça a ela que se pode proceder à eliminação das relações sociais capitalistas, que eles continuam a reproduzir, e à sua substituição por relações socialistas” (Idem, p. 58).

Creio que, em ambos os casos, Bettelheim, nos rumos traçados por Louis Althusser, está atento à complexa dialética dos aparelhos no processo de transição, especialmente, no caso que nos interessa de perto neste momento. Alguns deles permanecem burgueses, até porque não se trata de simplesmente interditá-los; outros também antigos são objetos de ferrenhas disputas que podem, inclusive, atravessar contingentes que se pretendem revolucionários socialistas; outros se constituem como embriões mais ou menos desenvolvidos de aparelhos ideológicos proletários, o que não significa ausência de contradições internas e/ou com setores do que resta do pessoal do Estado. Simplesmente conceituar – como parece sugerir Poulantzas – todos estes aparelhos como “de Estado” implica sérios riscos de simplificação teórica e de ocultação ideológica de processos de legitimação de forças burguesas no processo de transição, quando, em suma, estão muito longe de serem claros os vínculos entre os aparelhos ideológicos e o novo poder de Estado que se luta para consolidar. Althusser dedicava grande atenção a estes aspectos embora muitas vezes não demonstrasse, nas teorizações políticas, a mesma sofisticação do autor de *PPCS*.

Na referenciação empírica e, sobretudo, na teoria, as preocupações de Althusser estavam muito longe do reprodutivismo. Voltavam-se exatamente para o oposto, ou seja, como atuar frente ao que denominava Aparelhos Ideológicos de Estado burgueses e como construir, em um processo revolucionário socialista, os correspondentes Aparelhos Ideológicos.

A começar por uma questão crucial: em qual medida e de qual maneira ainda seriam estatais? Não foi por mero culto à tradição, mas, ao contrário, em contraposição a esta no que teve de expropriação do poder

proletário, que Althusser se oporia ao abandono explícito do projeto de implantação de uma ditadura do proletariado, que de forma alguma se reduzia ao poder de Estado, durante o período de transição socialista[22].

Uma importante preocupação de Althusser voltava-se para a necessidade de identificar o AIE dominante na tarefa de reproduzir as relações de produção, pois este aparelho deve ser o alvo principal da luta de classes. Por exemplo, na Europa, as revoluções políticas burguesas foram precedidas de longos e intensos embates de classes dos mais variados tipos em torno da Igreja e das posições por ela defendidas.

As formulações teóricas acerca da extraordinária importância dos AIEs expressam a enorme sensibilidade de Althusser, ao contrário de boa parte dos intelectuais ligados ao Partido Comunista Francês, para o potencial dos movimentos estudantis de maio de 1968, os quais produziram profundos abalos no que nosso autor considera o principal AIE das formações sociais capitalistas: o escolar[23]. Aqui, mais uma vez, se revelou a profunda capacidade de apreender o novo, teorizar sobre ele e integrá-lo ao que considerava fundamental para o marxismo revolucionário. Não se tratava de aderir ao esquerdismo, mas de disputar com ele, contribuindo, no plano teórico-político, para que os comunistas se colocassem à altura das tarefas que tinham de realizar.

Althusser não perde a oportunidade de alertar para o primado da "infraestrutura" sobre os AIEs, deixando bem claro que, ao teorizar sobre estes últimos, estava longe de fornecer "um pequeno tratado da revolução", o qual se iniciaria por "desencadear a luta de classes nos aparelhos ideológicos de Estado", centrando o fogo no principal deles, o escolar, anulando a capacidade reprodutiva dos AIEs em relação à infraestrutura e, por fim, tomando o aparelho repressivo estatal. Mesmo que tal delírio voluntarista fosse possível, ainda assim ficaria de pé um problema bem mais importante: a luta de classes se enraíza na infraestrutura e "transborda infinitamente as formas dos aparelhos ideológicos de Estado nos quais ela se torna visível" (Idem, 1995, p. 194).

---

[22] Em relação a este problema, ver o texto da conferência de Althusser (2015) sobre a ditadura do proletariado.

[23] A respeito das manifestações estudantis de maio de 1968, ver as considerações críticas de Althusser em carta escrita, no ano seguinte, a Maria Antonieta Macciochi (ALTHUSSER, 1969). Agradeço a Danilo Martuscelli, que não tem qualquer responsabilidade pelos erros cometidos neste meu artigo, a lembrança daquele importante documento.

Althusser não parou aí. Mais uma vez, longe de se reconfortar com uma petição de princípio perfeitamente aceitável pelos principais epígonos do materialismo histórico, preparava uma nova investida em um terreno que serviria de base para importantes debates sobre os problemas até então mantidos ocultos pelos partidos comunistas de quase todo o mundo chamado ocidental. Tratava-se, agora, de quebrar a caixa preta da infraestrutura e afirmar o primado, no interior desta, das relações de produção sobre as forças produtivas no processo de construção do socialismo. Esta primazia não era indiferente ao "papel *decisivo* desempenhado, nas formações sociais capitalistas, pela ideologia *jurídico-moral*", que se reproduzia no interior do Aparelho ideológico de Estado Jurídico, justamente aquele que articulava "*a superestrutura sobre e na infraestrutura*", regulando o funcionamento das relações de produção (1995, p. 202-203).

Desta forma, Althusser integrava a uma abordagem mais profunda da ideologia a crítica não somente ao capitalismo de tipo "ocidental", mas também ao processo soviético que, especialmente a partir da consolidação do stalinismo, foi profundamente marcado, no plano ideológico, pela "problemática das forças produtivas", o que teve importante papel na ocultação do caráter das relações de exploração de classe e da expansão de um aparelho estatal voltado fundamentalmente para a reprodução destas relações. Em suma, o que a apologia do desenvolvimento das forças produtivas ocultava, por meio de distintos aparelhos ideológicos de Estado, era uma forma renovada de exploração e dominação de classe. Mais uma vez, Althusser prestava uma contribuição valiosa para a análise crítica do que se convencionou chamar, numa mistura de cinismo com abdicação teórica, de "socialismo real". O aprofundamento deste debate sobre as tentativas de transição para o socialismo é fundamental para desenvolver e ampliar a luta das forças sociais anticapitalistas.

Obviamente, os tempos eram outros e diversos processos político-ideológicos contribuíam para que a perspectiva de revolução estivesse na ordem do dia. Basta mencionar a vitória do povo vietnamita sobre a maior potência militar do planeta; os avanços da Revolução Cubana; inúmeras outras lutas de libertação nacional; as diversas vertentes do movimento negro nos EUA; a forte presença de movimentos comunistas na chamada

Europa Latina, especialmente França e Itália; e os extraordinários impactos ideológicos produzidos pelas lutas operárias e estudantis em 1968.

Mais tarde, com a nova expansão imperialista sob a égide do neoliberalismo, antigos aparelhos ideológicos de Estado se reciclaram, enquanto outros entraram em crise ou mesmo foram desativados; e novos se constituíram.

François Matheron (2001, p. 368), um dos responsáveis pela publicação das obras póstumas de Althusser, contrapõe sem qualquer nuance "um texto tão estimulante como o célebre 'Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado'" ao "demasiado terrificante 'Sobre a reprodução das relações de produção', do qual o primeiro não passa, todavia, exceto em alguns detalhes, de um fragmento".

Aqui, com nuances, se defende o ponto de vista oposto. O manuscrito no seu "quase todo" (pois faltou completá-lo) é importantíssimo para elucidar aspectos cruciais do artigo publicado em *La Pensée.* Naquele texto maior se explicitam bem mais claramente os vínculos indissociáveis, numa perspectiva revolucionária, entre análise da reprodução e análise da transformação social. Nele também se abordam dois aspectos que fazem imensa falta para a compreensão das teses apresentadas no artigo. O primeiro é a distinção entre um AIE (um sistema) e uma peça deste sistema. Tal distinção abre espaço para se compreender como, em diversas formações sociais capitalistas, caso da francesa dos anos 60, importantes sindicatos e partidos proletários se constituíam, havia décadas, como peças dos AIs (ao menos parcialmente, estatais) burgueses. E isto ocorria em razão de lutas proletárias e populares que transcorriam muito mais fortemente fora destes aparelhos. Lutas cuja sobrevivência e avanço eram fundamentais para assegurar o caráter operário e popular das referidas peças, evitando que, a exemplo do que ocorreu com a socialdemocracia, elas fossem "digeridas" pelos sistemas dos AIEs (estatais inclusos). O mesmo ocorreria, segundo Althusser, em um processo revolucionário socialista, quando é necessário destruir os AIEs do "antigo regime" e, por outro lado, não se criam por decreto os aparelhos correspondentes ao novo poder da classe que luta para se constituir como dominante.

Houve e há resistências, algumas fundamentais, mas todas incapazes de se contrapor vitoriosamente aos processos de neutralização de

velhas e novas “peças” proletárias e populares de AIEs. Caso se aprofunde a nova crise do capitalismo, agora em escala ainda mais transnacionalizada, novos horizontes de práticas de resistência coletiva poderão se abrir, com a produção de aparelhos em estreita correspondência com as mutações, sob diversos ângulos, de proletários e proletárias do século XXI.

Talvez o recado de Althusser no artigo de *La Pensée* tenha sido o oposto do que muitos de seus leitores interpretaram. Se isto faz sentido, é bastante provável que o caráter *stimulant* ou *terrifiant* de *Sur la reproduction* guarde forte relação com as posições teóricas e políticas de quem conhece tanto o artigo como o manuscrito de onde este saiu.

É tempo de reler Althusser.

Bibliografia

ALMEIDA, L. F. Um texto discretamente explosivo : Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, 2015.

ALTHUSSER, L.Marxisme et humanisme. In: *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.

______. *Althusser y Maio del ’68*: la carta de Althusser a Maria M. Macciochi del 15 de marzo de 1969, 1969. Disponível em: <http://www.democraciasocialista.org/?p=3971>. Acesso em: 5 fev. 2016.

______. Elementos de autocrítica. In. *Posições -1.* Rio de Janeiro: Graal, 1978.

______. *L’avenir dure longtemps suivi de les faits*. Paris: Stock/IMEC, 1992.

______. La critique de Marx. In: ALTHUSSER, l. ; BALIBAR, E. *Lire le Capital*. 2 ed., vol. 2. Paris: Maspero, 1973b.

______. L’objet du capital. In: ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. *Lire le Capital.* 3 ed., v. 1. Paris: Maspero, 1973a.

______. *Sur la reproduction.* Paris: PUF, 1995.

______. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado (notas para uma investigação). In. ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

______. Conferência sobre a ditadura do proletariado (1976). *Lutas Sociais* v. 18, n. 33, 2015.

BADIOU, A. *Théorie de la contradiction*. Paris: Maspero, 1975.

BADIOU, A.; BALMÈS, F. *De l’idéologie.* Paris: Maspero, 1976.

BADIOU, A.; WALLWARD, P. *Interview with Alain Badiou*. 2007. Disponível em <http://www.valas.fr/IMG/pdf/Interview_with_Alain_Badiou.pdf>. Acesso em 17 Abr. 2016.

BALIBAR, E. Althusser e Mao. *Période*, 2005. Disponível em: <http://revueperiode.net/althusser-et-mao/>. Acesso em: 20 Maio 2016.

______. *Avant-propos pour la réediction de 1996 de Pour Marx.* Paris: La Découverte, 2005.

______. Althusser and the Rue d'Ulm. *New Left Review*, n. 58, 2009.

______. Foreword: Althusser and 'Ideological State Apparatuses'. In: ALTHUSSER, L. *On the Reproduction of Capitalism*: ideology and ideologial State Apparatuses. London / New York: Verso, 2015.

BETTELHEIM, C. Segunda carta. In: SWEEZY, P.; BETTELHEIM, C. *Sociedades de transição*: luta de classes e ideologia proletária. Porto: Portucalense, 1971.

______. *Les luttes de classes en URSS (1917-1921).* Paris: Seuil/ Maspero, 1974.

MARX, K.; ENGELS, F. Feuerbach e História: rascunhos e anotações (do fim de novembro de 1845 a meados de abril de 1846). In: *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

BIDET, J. Nota editorial. In: ALTHUSSER, Louis, op. cit.

MATHERON, F. Louis Althusser ou l'impure pureté du concept. In: BIDET, J.; KOUVÉLAKIS, E. *Dictionnaire Marx Contemporain.* Paris: PUF, 2001.

MOTTA, L. E. *A favor de Althusser*: revolução e ruptura na teoria marxista. Rio de Janeiro: Grama/FAPERJ, 2014.

MOTTA, L. E.; SERRA, E. A ideologia em Laclau e Althusser: diálogos impertinentes. *Revista de Sociologia e Política*. v. 22, n. 5, 2014.

PÊCHEUX, M. Ousar pensar e ousar se revoltar. Ideologia, marxismo, luta de classes, *Décalages*, v. 1, n. 4. 2013. Disponível em: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/15>. Acesso em: 23 mar. 2016.

POULANTZAS, N. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: Maspero, 1968.

______. *Fascismo e ditadura.* São Paulo: Martins Fontes, 1978.

______. O problema do Estado capitalista. In: BLACKBURN, R. (Org.). *Ideologia na Ciência Social.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

RANCIÈRE, J. *La leçon d'Althusser.* Paris : Gallimard, 1974.

THERBORN, G. A formação ideológica dos sujeitos humanos. *Lutas Sociais*, v. 1, n. 1, 1996. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/18805/13987>. Acesso em 7 jan. 2016

Comunismo: fim da política? uma crítica a J. Chasin

Luiz Eduardo MOTTA[1]

1 Introdução

A grande contribuição que a escola althusseriana legou no campo do marxismo foi o resgate de seu teor científico, haja vista o abalo que sofreu nos meados dos anos 1950 com a emergência da concepção filosófica e humanista de fundo mais normativo e menos analítico. Recuperar o aspecto científico do marxismo significa rejeitar alguns aspectos utópicos que fizeram presença na obra de Marx e que ainda se fazem presentes por alguns de seus intérpretes.

Exemplo paradigmático dessa posição dentro do marxismo, e que carrega consigo uma perspectiva idealista e utópica, é a de J. Chasin no que ele denomina da “ontonegatividade da politicidade” na obra de Marx. Em breve síntese, Chasin afirma que Marx se opunha à revolução política ao que ele denominava em sua juventude de “emancipação humana”. E isso significa em sua interpretação de que não haveria uma prática política durante o comunismo já que com o fim do Estado, a política deixaria de existir. Ou seja, a política é associada diretamente ao Estado e reduzida ao seu aspecto coativo.

[1] Professor adjunto de Ciência Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisador do LEI – Laboratório de Estudos sobre Estado e Ideologia. luizpmotta63@gmail.com

Se o marxismo se distingue das ditas teorias "científicas" que predominam no campo das ciências sociais é pelo fato de tratar os processos de mudanças e de reprodução pelo todo, e não pelas partes individualizadas (como se caracteriza a sociologia weberiana), como pensar os processos de ruptura sem a prática política?

Neste artigo pretendo desconstruir os argumentos de Chasin recorrendo a uma perspectiva alternativa à dele a partir da contribuição da escola althusseriana, em que se apontam significativas diferenças na abordagem de Marx sobre o conceito de Estado, da fase de transição e da prática política, haja vista que se a política tem como função a manutenção das relações sociais de produção (ou de poder), também a política tem um papel transformador quando pensamos numa política de caráter revolucionário, seja em relação à tomada de poder, ou também no período de transição em direção ao comunismo. A política tanto pode comportar a força estatal, mas também a violência popular e revolucionária, e o comunismo envolve esse aspecto da violência revolucionária das massas, como também no período de transição ao comunismo, na ditadura do proletariado, a força do Estado revolucionário seria empregada contra os esforços contrarrevolucionários das antigas classes dominantes[2].

Na primeira parte, abordarei as posições de Chasin[3] que, a despeito de ser criativa, peca por imprecisões conceituais, além de marcadamente idealista e utópica, idealismo e utopia que também se faziam presentes nas obras do jovem Marx. Na segunda parte refutarei esses argumentos com as contribuições da escola althusseriana a essa problemática da prática política e o seu caráter transformador no período de transição da ditadura do proletariado, o que nos leva a concluir que a ruptura de Marx com o pensamento político moderno burguês tem como marca a formação de novas práticas políticas que emergem no período de transição com a ditadura do proletariado.

[2] Sobre a questão do comunismo e violência veja Badiou (2013, p. 1).

[3] Este trabalho converge em muitos aspectos à crítica de Golbery Lessa (2013) à obra de Chasin. A minha diferença deve-se, sobretudo, aos pressupostos teóricos dos quais esse artigo se baseia que é o da escola althusseriana.

2 A ontonegatividade da politicidade de J. Chasin

Sem dúvida o cenário intelectual progressista brasileiro tem Chasin e a sua obra como uma importante referência, não só pelo fato de ter construído em torno de si uma escola[4] de corte humanista/lukasciano adeptos da ontonegatividade da política, como também na sua contribuição ao pensamento brasileiro, a exemplo do seu monumental livro sobre o pensamento de Plínio Salgado no qual lançou novas luzes e questões sobre o movimento integralista. Com efeito, não há como negar a criatividade de sua leitura sobre o que ele denomina a "ontonegatividade da politicidade" em Marx. Contudo, nem sempre o que é visto como criativo pode impedir de ser classificado como equivocado. E isso, com efeito, condiz com a análise de Chasin sobre a obra política de Marx. Se de um lado ele percebe essa posição de uma possível rejeição da política em Marx no seu período de juventude, por outro equivoca-se ao inserir o texto *A guerra civil na França* e equipará-lo a maioria dos textos listados por ele durante a fase juvenil de Marx.

Chasin percebe uma mudança na obra de Marx, o que ele denomina uma "virada ontológica" em 1843 na qual Marx romperia com os textos precedentes da fase da Gazeta Renana (sua fase pré-marxiana como afirma Chasin 2000, p. 135), e a partir daí com essa nova posição ontológica, Marx começaria a dar um sentido negativo da política em sua teoria. Chasin sustenta esse argumento basicamente em três livros da fase de juventude de Marx: *A questão judaica*, *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel:Introdução* e *Glosas críticas de 44* (idem, p. 137).

Para ele, esses três textos de Marx representam a principal fonte de suas posições humanistas em sua juventude, somadas as outras questões não diretamente políticas tratadas nos *Manuscritos de 44.* O elo que articula essas três obras diz respeito a dois aspectos: o primeiro seria que com a virada ontológica radical de Marx, este estaria rompendo com o pensamento moderno, haja vista que até o período da *Gazeta Renana* Marx ainda estaria sob a influência desse pensamento, pois teria uma perspectiva positiva da política. A partir de virada ontológica Marx teria incorporado

[4] Posso citar como representantes dessa escola, e muitos deles próximos pessoalmente a Chasin, os nomes de Antônio Mazzeo, Ricardo Antunes, Sergio Lessa, Ivo Tonet, Paulo Barsotti, Ester Vaisman, Angélica Lovatto, Anderson Déo, entre outros.

uma posição negativa da política, e isso o diferenciaria do pensamento burguês que confere uma centralidade (positiva) da política (Idem p. 141). O segundo aspecto que une essas obras é a defesa intransigente da emancipação humana em detrimento da emancipação política, esta limitada e sem alcance social, e já não estaria mais presente nas obras posteriores de Marx. Esses textos ganham em Chasin uma estatura na obra de Marx quase igual a de obras como *O capital*, *O 18 Brumário* e *O manifesto comunista.*

Para Chasin, a emancipação humana do jovem Marx seria o *telos* enquanto a emancipação política seria o meio para se alcançar esse fim como ele afirma nessa passagem: "a revolução política por ter caráter apenas mediador, pode ser substituída, enquanto a 'revolução radical – a emancipação humana geral' – guarda sempre a condição invariável de grande e verdadeiro objetivo – de *telos* último e inarredável" (Idem, p. 142).

De fato, o jovem Marx demarca essa distinção entre a "emancipação humana" e a revolução política como ele mesmo expressa na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*: "O sonho utópico, para a Alemanha, não é precisamente a revolução radical, não é a emancipação humana geral, senão, pelo contrário, a revolução parcial, a revolução meramente política, uma revolução que deixa em pé os pilares do edifício" (MARX, 1982, p. 499)[5].

Nas *Glosas de 44* Marx retoma a sua crítica ao Estado já esboçada na *Questão judaica* e aprofunda a sua crítica à revolução política, não obstante reconheça que esta seja o primeiro passo para aquilo que ele denomina nesse contexto de "emancipação humana":

> Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. [...] A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que

[5] Indo de encontro a essa afirmação, Marx na *Questão judaica* escreveu que "a emancipação política é, sem dúvida, um grande progresso; ela não é, decerto, a última forma de emancipação política no interior da ordem mundial até aqui. Entende-se: nós falamos aqui de emancipação real, de [emancipação] prática" (2010, p. 52).

> apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político (MARX, 2010, p. 62-78).

É importante frisar que a política está sempre associada à figura do Estado, ou seja, a política é redutível ao Estado, como entende Chasin na sua interpretação do jovem Marx.

Em síntese, esses são os principais elementos teóricos (e políticos) contidos no argumento de Chasin sobre a "ontonegatividade da politicidade" em Marx. Contudo, algumas observações se fazem necessárias: primeiramente é um equívoco a afirmação de que o pensamento ocidental possui uma centralidade política. Se isso é verdadeiro em Maquiavel, em Hobbes, em Hegel ou no Federalista, o mesmo não se dá em Locke, Adam Smith e David Ricardo para os quais a vida fora do Estado é mais importante e significante (indivíduo, família, mercado), e o Estado (e a política) ocupa um papel secundário (sobretudo para os dois últimos). Monstesquieu, por exemplo, ainda que dê uma forte ênfase às instituições políticas, também observa e destaca outros importantes condicionantes na formação de uma sociedade como o clima e a cultura. Isso sem falar do neoliberalismo (Hayek, Friedmann, Nozik) que tem verdadeira repulsa pelas ações do Estado e da política que não sejam apenas limitadas à manutenção da ordem econômica, haja vista que quem é protagonista para essa perspectiva são os apetites individuais em ação no mercado. Não há consenso para estes autores listados de que visariam o "aperfeiçoamento da máquina estatal"; se para uns isso é verdade, para outros o ajuste do Estado melhor é a sua interferência mínima no mundo social e econômico.

Outro aspecto problemático na afirmação de Chasin é a sua ênfase na noção de "emancipação humana" presente no jovem Marx, mas completamente ausente na sua obra de maturidade. O que se faz presente a partir de 1845 não é mais a noção de "emancipação humana", mas a de revolução proletária ou revolução comunista. E não se trata apenas de uma mera mudança de nome: a ruptura efetiva que se dá em Marx não é em 1843 como quer Chasin, mas sim em 1845 com a emergência de novos conceitos inexistentes na fase pretérita a exemplo da topologia marxiana de superestrutura e infraestrutura, determinações, luta de classes, ditadura do proletariado, mais-valia, trabalho assalariado, relações de produção e

forças produtivas, etc. Não se trata mais de uma recuperação da "essência humana" (bem presente no texto dos *Manuscritos de 1844*), mas sim como resultado da luta de classes que não está precisamente clara na sua obra de juventude, haja vista que o Estado *político* é analisado pelo jovem Marx como resultado de um estamento burocrático/autoritário, e não determinado pela divisão social do trabalho da luta de classes[6].

Não é casual que Chasin não inclua em seus textos referenciais da obra de Marx os textos de maturidade, a exemplo do *Manifesto Comunista*[7]. A despeito de Marx reconhecer que haveria um fim da política na sociedade comunista[8], há uma ênfase na revolução política, uma ausência total de sua posição humanista da juventude. Se há um aspecto decisivo em Marx romper com o pensamento burguês moderno foi a sua ruptura com a noção do humanismo que se fez presente a partir da modernidade burguesa, e na qual ocupa um papel central na construção dos discursos teóricos (sejam filosóficos ou científicos). Como afirma Marx (e Engels):

> [...] em vez de necessidades verdadeiras, a necessidade da verdade, em vez dos interesses dos proletários, os interesses da essência humana, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe, que nem sequer pertence à realidade, que pertence apenas ao céu nebuloso da fantasia filosófica (MARX; ENGELS, 1982, p.129)[9].

Há também no *Manifesto comunista* um elemento central inexistente nas obras precedentes de sua juventude: o primado das relações sociais de produção, ou seja, a mudança de todo o conjunto das práticas sociais (políticas, econômicas e ideológicas) como fica claro nessa passagem:

---

[6] Sobre essa questão veja Boito Jr.(2013).

[7] A exceção é o texto *A guerra civil na França* (2011b) que abordarei na seção seguinte.

[8] "Desaparecidas no curso de desenvolvimento as diferenças de classes e concentrada toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde o caráter político. Em sentido próprio, o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de uma outra. Se o proletariado na luta contra a burguesia necessariamente se unifica em classe, por uma revolução se faz classe dominante e como classe dominante suprime violentamente as velhas relações de produção, então suprime juntamente com estas relações de produção as condições de existência da oposição de classes, as classes em geral, e, com isto, a sua própria dominação como classe" (MARX; ENGELS, 1982b, p. 125).

[9] Em seu texto *Glosas marginais ao "Tratado de economia política" de Adolfo Wagner* Marx também demarca a sua posição não centrada no homem como objeto de análise quando afirma: "Só assim se explica que nosso *vir obscurus,* que nem sequer percebeu que meu método *analítico*, que não parte do homem [em geral], senão de um período social concreto" (MARX, 2011a, p. 176).

> O proletariado usará a sua dominação política para arrancar a pouco e pouco todo o capital à burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção na mão do Estado, i.e, do proletariado organizado como classe dominante, e para multiplicar o mais rapidamente possível a massa das forças de produção (idem, p. 124).

Essa noção da "emancipação humana", com efeito, dissipa-se no decorrer dos textos marxianos com a emergência, e também como centro de análise teórica para a construção de um programa político radical comunista, a constituição do conceito de luta de classes. O que se torna central no pensamento de Marx é que a história é construída a partir da luta de classes e das contradições antagônicas que movimentam, e que são o motor da transformação. Não é mais o "homem e a recuperação da sua essência perdida" o eixo da análise de Marx, mas sim os antagonismos de classes e o entendimento de que a política também pode ser revolucionária e transformadora. E para isso foi fundamental na formação da ciência da história o conceito de ditadura do proletariado, o qual possibilita o conhecimento dos aparatos estatais burgueses e a formação do "não-Estado" em que se constituem novas práticas políticas de caráter transformador. Ao se falar de "emancipação humana" evoca um universalismo englobador, sem diferenciações. Já no *Manifesto* Marx e Engels advogam por outro prisma bem distinto: para o proletariado se anular e desaparecer é necessário também o fim da burguesia haja vista que esta (em suas diversas frações) não irá aderir ao processo revolucionário. Não se trata de uma superação, mas sim de uma ruptura. Não é uma dialética de conciliação, mas sim uma dialética destruidora.[10] Como dizem Marx e Engels sobre o proletariado "a sua luta contra a burguesia começa com a sua existência" (idem, p. 114). Ou seja, para o proletariado acabar com a burguesia, tem que destruir-se a si mesmo.

Então, não é fortuito que Marx a partir de 1845, com o crescimento do movimento proletário europeu, deu à política uma acepção positiva no tocante à revolução proletária. Como escrevem Marx e Engels "todas as lutas de classe são lutas políticas" (idem, p. 115). E a partir da formação de uma política revolucionária, de novas práticas políticas de participação, é que Marx, no dizer de Balibar, retifica o *Manifesto comunista*

[10] Sobre a distinção da dialética destruidora e da dialética conciliadora, veja Naves (2008).

com a constituição do conceito de ditadura do proletariado em 1852, mas que obtém maior substância a partir da experiência da Comuna de Paris. Em *Crítica ao programa de Gotha* Marx ao questionar se haveria funções estatais no processo de transição escreve:

> Essa pergunta só pode ser respondida de modo científico. [...] Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado* (MARX, 2012, p. 43).

Essa concepção idealista da leitura de Marx sobre a política também se encontra em outro lukacsiano de peso como Mészáros em sua monumental obra « Para além do capital », especialmente no capítulo intitulado "Como poderia o Estado fenecer?", no qual reproduz amplamente os argumentos de Chasin (do qual conhecia a obra apesar de não citá-la uma vez sequer), embora sistematize mais do que o autor brasileiro a tese do fim da política no comunismo. Mészáros reproduz os mesmos argumentos de Chasin da sobreposição da revolução social e da emancipação humana sobre a revolução política/emancipação política. E tal qual Chasin, o foco encontra-se na obra de juventude de Marx, mas há uma inovação ao incluir um texto de 1873 *Political Indifferentism*, e que paradoxalmente não se trata de um manifesto contra a política (pelo menos não no todo[11], mas o enfoque se remete à coerção estatal) e uma crítica aos limites de Proudhon. E tal como Chasin, Mészáros recorre ao texto *A guerra civil na França*, mas também não é convincente em tomar essa obra como um modelo crítico à prática política a exemplo dos textos de juventude.

Numa passagem em que se apoia nessa obra, Mészáros afirma que Marx, mesmo nas suas referências mais positivas à estrutura política da Comuna de Paris, a teria definido negativamente pois apesar dela atuar como uma alavanca para arrancar pela raiz os fundamentos econômicos da dominação de classe, vê como tarefa positiva a emancipação econômica do trabalho. Ademais, pelo Estado exercer uma função repressora, torna-se

[11] O texto encontra-se na página marxists.org no seguinte link: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm>. Acesso em: 17 jun. 2016.

claro que o objetivo fundamental da transformação socialista é o fenecimento do Estado (MESZAROS, 2002, p. 576).

Os equívocos de Mészáros são os mesmos de Chasin, pois se é verdadeiro que Marx defende o fim do Estado definido como aparato repressor isso não significa que a prática política seja reduzida ao próprio Estado, haja vista que a política ultrapassa as suas fronteiras. Há no fundo uma inspiração liberal nessa negação da política e da exaltação do trabalho. Se obsevarmos a obra de Locke *O segundo tratado de governo* (1998) veremos que a exaltação ao trabalho (a prática econômica) é sobrevalorizada diante da política e do Estado. Se de fato Marx tinha uma concepção negativa sobre o Estado (o que era comum não somente aos liberais, mas também aos socialistas do século XIX), a posição dele durante a Comuna de Paris muda em relação à sua fase de juventude ao reconhecer que a política pode ser transformadora a exemplo da ditadura do proletariado. Como o próprio Marx observa, e numa definição distinta da que nos apresenta Mészáros: “Eis o verdadeiro segredo da Comuna: era essencialmente um governo da classe operária, o produto da classe operária, o produto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho” (MARX, 2011, p. 59). Portanto, é por uma nova prática política que alavanca as transformações da economia, em especial o mundo da produção/trabalho, prática política esta que não se reduz ao Estado e que tem como escopo – juntamente com a emergência de novas práticas políticas – o fim do Estado.

E para encerrar faço uma pergunta para ser respondida na próxima seção: como pensar enquanto marxista no todo (ou “totalidade, como diz Chasin) sem incluir a política?

3 A formação da prática revolucionária no período de transição.

A contribuição que a escola althusseriana dá a essa problemática da prática política é, a meu ver, uma das mais significativas à teoria marxista e, consequentemente, às organizações políticas revolucionárias no tocante ao processo de transição ao comunismo. Se Chasin apreende no jovem Marx uma adversidade da política, Althusser e seus seguidores buscam resgatar em Marx uma acepção positiva da política pelo viés revolu-

cionário/transformador, além da incorporação das análises de Lênin sobre a prática política revolucionária presente em diversas obras, a exemplo do *O que fazer?* e de seus estudos sobre o Estado. Não é surpreendente o fato de Chasin não citar Lênin uma vez sequer no seu texto[12].

Desde a sua primeira grande obra *Pour Marx*, Althusser já destacava o papel da prática política em seu aspecto transformador (e não meramente repressivo e reprodutor) nos modos de produção e nas formações sociais, entendendo que a prática atua tanto em termos estruturais como conjunturais. Por prática em geral, Althusser entende como todo processo de transformação de uma determinada matéria-prima dada em um produto determinado, transformação efetuada por um determinado trabalho humano, utilizando meios ("de produção") determinados. Por prática social entende-se a unidade complexa das práticas existentes numa sociedade determinada, as articula enquanto uma unidade diferenciada na qual uma prática predomina sobre as outras de acordo com a conjuntura, ou com a instância nas quais atuam, já que as instâncias não são "puras" e são compostas pelo conjunto das práticas, mas há predominância da prática que lhe seja correspondente. A prática social, portanto, comporta a prática econômica, a prática política, a prática ideológia e a prática teórica. Para Althusser, a prática política é quem produz transformações (revoluções) nas relações sociais, pois o escopo dessa prática é a tomada do Estado e a sua destruição no processo de transição (ALTHUSSER, 1986, p.167).

Althusser, de fato, insurge contra essa concepção utópica e idealista que se fazia (e ainda se faz) presente no marxismo, e que está em completa dissintonia com a realidade e com as suas práticas. Exemplar disso é o fato de Althusser, já em *Pour Marx*, criticar as concepções humanistas idealistas em relação ao conceito de ideologia. Como afirma Althusser,

> o materialismo histórico não pode conceber que uma sociedade possa jamais prescindir de ideologia, quer se trate de moral, de arte, ou da 'representação do mundo'. Pode-se, certamente, prever modificações importantes nas formas ideológicas e nas suas relações, ou seja, o desaparecimento de certas formas existentes, ou a transferência de sua função para as formas vizinhas. [...] mas, no estado atual da teoria marxista, tomada no seu rigor, não é concebível que o comunismo, novo

[12] Gramsci, antes de Althusser, também percebia o viés transformador da política como podemos observar ao longo da sua obra, em especial "Os cadernos do cárcere".

> modo de produção, que implica forças produtivas e relações de produção determinadas, possa dispensar uma organização social da produção e as correspondentes formas ideológicas (Idem, p. 239).

Althusser mantém coerentemente essa afirmação num dos seus últimos artigos escritos nos anos 1970, *Marxismo como teoria finita*[13], em que ele critica essa concepção utópica do "fim da política" numa formação social comunista, já que a política ultrapassa a esfera estatal: a política não é reduzida pura e simples ao Estado como é na definição de Chasin:

> se uma sociedade comunista chegar a existir, ela terá as suas relações de produção – única denominação possível para esta 'livre associação dos homens' – e, portanto, as suas relações sociais e as suas relações ideológicas. E se esta sociedade estará finalmente livre do Estado, isso não significa que a política também será extinta: ela conhecerá certamente o fim das últimas formas burguesas da política, mas esta política (a única que Marx pôde ver no limite mesmo de seu 'ponto cego') será substituída por uma política diferente, uma política sem Estado, o que não é tão difícil de conceber se levarmos em conta que mesmo em nossa sociedade o Estado e a política não se confundem (ALTHUSSER, 1998, p. 292)[14].

Negri, que desde o início da sua produção intelectual sempre teve afinidade com várias teses de Althusser, em sua obra *O poder constituinte* também demarca que a política é transformada no período de transição ao comunismo. Negri também concorda com a afirmação de que a política não está desconectada com o social, como defendem os liberais, mas o "fim da política" significa sim uma transformação (ou ruptura) da política moderna ao reconduzí-la a um poder constituinte (um poder revolucionário e

[13] Complementado a sua assertiva crítica sobre o fim da ideologia numa formação comunista, nesse texto de Althusser ele diz "admito que o comunismo seja o advento do *indivíduo* finalmente libertado da carga ideológica e ética que faz dele 'uma pessoa'. Mas não estou tão seguro de que Marx entendesse assim essa questão, como o atesta a constante vinculação que ele estabelece entre o livre desenvolvimento do indivíduo e a 'transparência' das relações sociais finalmente livres da opacidade do fetichismo. Não é por acaso que o comunismo aparece como o contrário do fetichismo, o contrário de todas as formas reais nas quais aparece o fetichismo: na figura do comunismo como o inverso do fetichismo, o que aparece é a livre atividade do indivíduo, o fim da sua 'alienação', de todas as formas da sua alienação: o fim do Estado, o fim da ideologia, o fim da própria política. No limite, uma sociedade de indivíduos *sem relações sociais*" (ALTHUSSER, 1998, p. 291).

[14] Carlos Henrique Escobar converge com essa posição de Althusser quando afirma que "erram aqueles que leem Marx como o fim da política e a vigência em si por si mesmo do social. Em Marx a política não é a política burguesa – o Estado e a luta de classes na estreiteza da divisão social do trabalho. O *político* (a estrutura burguesa e seus valores) termina, porém não a política que é essencialmente acontecimental" (ESCOBAR, 1996: p. 140).

criativo). Como diz Negri "o poder constituinte não eliminina a política, mas a faz viver como categoria de interação social na qual ela deve viver na integralidade das relações sociais entre os homens, na densidade de sua cooperação" (2002, p. 375).

Poulantzas avança ainda mais essa definição sobre o conceito de prática política ao defini-la como o ponto nodal das múltiplas contradições numa conjuntura revolucionária. Isso significa dizer que a prática política tem um papel determinante no período de transição ao construir um novo conjunto de práticas políticas durante a ditadura do proletariado. Conforme diz Poulantzas:

> esta prática [política] tem por *objeto específico* o 'momento atual', como dizia Lenin, isto é, *o ponto nodal onde se condensam as contradições* dos diversos níveis de uma formação nas relações complexas regidas pela *sobredeterminação*, pelas suas defasagens e desenvolvimento desigual. [...] A prática política é o 'motor da história' na medida em que o seu produto constitui afinal a transformação da unidade de uma formação social nos seus diversos estágios e fases. *Isto, porém, não em um sentido historicista*: a prática política é quem transforma a unidade, na medida em que o seu *objeto* constitui o ponto nodal de condensação das contradições entre os diversos níveis, com historicidades próprias e desenvolvimento desigual. (POULANTZAS, 1977, p.39 – Grifos do texto original).

Poulantzas também se opõe à concepção negativa e reducionista da política, visto que como qualquer prática ela pode tanto reproduzir como também transformar a exemplo dos contextos revolucionários. Segundo Poulantzas, a prática política "tem por objeto o momento atual, produz as transformações – ou, por outro lado, a manutenção – da unidade de uma formação, na única medida, contudo exata, em que tem como ponto de impacto, como 'objetivo' estratégico específico, as estruturas políticas do Estado" (Idem, p. 41). O Estado, no período da transição pela ditadura do proletariado, é o ponto nodal de ruptura nas formações sociais ao condensar dentro de si as práticas políticas transformadoras. Assim sendo, o Estado por meio de seus aparelhos poderá ser visto como fator de produção de uma nova unidade, de novas relações de produção. Obviamente que essa novas práticas políticas não se reduzem dentro aos aparatos estatais em estrito senso, mas também fora do Estado por meio das massas nos seus espaços de atuação. Contudo, essas práticas políticas

transformadoras agem articuladas embora possam ter temporalidades distintas devido à autonomia relativa que possuem umas das outras.

Pierre Clastres a despeito de estar fora do campo marxista, sem dúvida tem uma contribuição a esse debate sobre a prática política. Clastres também faz severas críticas a essa concepção reducionista da política ao poder de Estado. Em sua obra máxima *A sociedade contra o Estado*, Clastres faz uma crítica à cultura e ao pensamento ocidental. Ele observa que desde o nascedouro do pensamento político do Ocidente, o poder político é tratado de forma hierárquica e autoritária de comando-obediência. É a própria essência do poder político (CLASTRES, 1982, p. 13). Contudo, Clastres percebe em seus estudos sobre as sociedades tribais da América do Sul a existência de relações de poder, ou de práticas políticas, sem hierarquia ou coerção. Em suma, sociedades nas quais há formas de exercício político, mas sem a presença do Estado. Segundo Clastres há:

> um enorme conjunto de sociedades nas quais os detentores do que alhures se chamaria poder, são de fato destituídos de poder, onde o político se determina como campo fora de toda a coerção e de toda a violência, fora de toda a subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação comando-obediência (CLASTRES, 1982, p.10).

A Comuna de Paris foi de fato a primeira experiência que trouxe à tona a emergência de novas práticas políticas, opostas àquelas que ascenderam durante a modernidade burguesa. E é Balibar quem traz uma excelente análise sobre a experiência da Comuna num texto hoje infelizmente pouco conhecido. Trata-se do artigo *A retificação do Manifesto Comunista*. Nesse artigo, Balibar aponta as mudanças ocorridas na obra de Marx sobre o conceito de ditadura do proletariado que se encontra ausente no *Manifesto*. Se nas primeiras análises de Marx sobre esse conceito há um sentido negativo sobre o Estado (a exemplo do *18 Brumário* em que a máxima é "destruir a máquina estatal"), no texto *A guerra civil na França* Marx confere um sentido positivo ao "não-Estado", à ditadura do proletariado com a construção de novas práticas políticas. Para Balibar "entre a ação 'econômica' da Comuna, a sua prática de transformação das relações de produção e a sua forma política de ditadura do proletariado, há uma relação necessária. Não somente este novo tipo de 'política econômica' pressupõe o conjunto

da nova política de um 'governo da classe operária', mas esta tem como condição material uma nova forma política de exercício e de realização do poder, e a destruição radical das antigas" (BALIBAR, 1975, p. 133).

Balibar denota que há duas condições necessárias para as transformações das relações de produção, elemento central para a transformação do conjunto da sociedade: a primeira diz respeito à existência ao lado do aparelho de Estado, de organizações políticas de um novo tipo, das *organizações políticas* de trabalhadores, que controlem o aparelho de Estado e o submetam, inclusive sob a sua nova forma. A segunda (que condiciona a precedente) é a penetração da prática política na esfera do trabalho, da produção. Em suma, o fim da separação absoluta desenvolvida pelo próprio capitalismo, entre a política e a economia (BALIBAR, 1975, p. 149-150).

De acordo com Balibar

> a burguesia "se organiza em classe dominante" apenas desenvolvendo o aparelho de Estado. E que o proletariado "se organiza em classe dominante" *apenas* fazendo surgir ao lado do aparelho de Estado e contra ele formas de prática e de organização política totalmente diferentes: portanto, de fato, destruindo o aparelho de Estado existente, e substituindo-o não simplesmente por um outro aparelho, mas pelo *conjunto doutro aparelho de Estado e mais outra coisa diferente de um aparelho de Estado* (Idem, p. 152. Grifos do texto original).

É na ditadura do proletariado que as bases de uma sociedade comunista vão ser criadas. Exemplar disso é o fim das forças armadas do aparato estatal burguês, e do fim do funcionalismo público como aconteceu na Comuna, além da participação direta das massas na política com a mobilização constante e do controle direto da produção.

Assim, se em 1847/48, Marx e Engels explicam que o fim do Estado (a sua extinção) implica no fim da política, no caso da Comuna, o fim do Estado começa imediatamente, e se este "fim" não é uma diferença de grau, mas a combinação contraditória de duas tendências em luta, então o "fim da política" deve também "começar" imediatamente. No entanto, a tendência real que se esboçava já na Comuna é totalmente diferente: é a constituição, de início hesitante de outra forma de "política" (BALIBAR, 1975, p. 154). Portanto, a Comuna mostraria que a prática política não se

reduziria ao funcionamento do Estado. Assim sendo, o proletariado, cuja ação histórica conduz a uma nova prática política, não tem outra via para aí chegar que não seja penetrar no terreno do Estado e do aparelho de Estado.

Como bem observa Balibar:

> a tendência real observada por Marx não é também uma simples tendência, mas uma tendencia complexa; dum lado, é a tendência para a destruição do Estado, portanto a tendência para o desaparecimento da política tanto quanto ela se identifica com a luta de classes por e no Estado; mas é também a tendência para a continuação duma nova forma de "política" ou, melhor, duma *nova prática da política*, se bem que esta seja necessariamente comandada primeiramente pelos imperativos duma luta de classe, portanto constituída contra o Estado, e em relação a ele. E esta segunda tendência é a própria condição de *realização da primeira*, visto que só ela representa a originalidade histórica do proletariado de forma positiva, e lhe dá os meios da sua luta (Idem, p. 156 – Grifos do texto original).

Não é paradoxal, portanto, que J. Chasin recorra pouco ao texto de Marx da maturidade, e o uso do texto *A guerra civil na França* seja tratado de modo *en passant* se comparado aos textos de 1843. Há, com efeito, um desconforto por parte de Chasin ao tratar desse texto que trata a política como positividade (e não exclusivamente como repressão) na ditadura do proletariado[15]. E como é bem mencionado no título do artigo de Balibar, trata-se de uma retificação do *Manifesto Comunista*, que estranhamente está ausente dos textos analisados por Chasin. Afinal, se o marxismo trata de uma totalidade complexa, como pensá-la sem a prática política, em toda a sua diversidade? Creio que a corrente althusseriana, nesse aspecto, tenha dado uma contribuição mais substancial a essa problemática do que as correntes humanistas que ainda carregam uma forte influência idealista e utópica que pouco responde à fase de transição e ao modo de produção comunista.

[15] Veja também sobre essa questão Lessa (2013, p. 115-120).

4 Conclusão

Vimos nesse artigo uma nítida demarcação de posições distintas sobre o significado do conceito de política em Marx. De um lado, a posição humanista idealista de J. Chasin, a qual define que a política tem a partir de 1843 um caráter completamente negativo, reduzindo o poder político ao Estado e às práticas coercitivas, diluindo por completo a complexidade desse conceito e dessa prática, o que acaba por convergir com parte do pensamento burguês moderno que trata da política em aspectos meramente institucionais e repressivos. Por outro, a corrente althusseriana trata de modo mais complexo o conceito e a prática política tanto em seus aspectos transformadores como reprodutores, e percebe que Marx aponta saídas positivas da política a partir da fase de transição na ditadura do proletariado, em que emergem novas práticas políticas distintas e opostas as práticas políticas características do modo de produção capitalista. E se a política é tanto uma estrutura como prática, significa dizer que no comunismo a política terá outra acepção, iniciada durante a fase de transição.

Bibliografia

ALTHUSSER, L. *Pour Marx.* Paris: Edicions La Découverte, 1986.

______. Le marxisme comme théorie 'finie'. In: SINTOMER, Y. (Org.) *In Solitude de Machiavel.* Paris, PUF, 1998.

BALIBAR, É. *Cinco estudos sobre o materialismo histórico*, v. 1. Lisboa: Presença/ Martins Fontes, 1975.

BADIOU, A. The communist idea and the questiono of terror. In: ZIZEK, S. (Org.) *The idea of communism 2.* London/NewYork: Verso, 2013.

BOITO JR., A. Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx. In: *Crítica Marxista* n. *36*. São Paulo: UNESP, 2013.

CHASIN, J. Marx: a determinação ontonegatividade da politicidade. In: *Ensaios*, Ad Hominem 1, Tomo III. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

ESCOBAR, C. H. *Marx:* filósofo da potência. Rio de Janeiro: Taurus, 1996.

LESSA, G. A concepção negativa da política de J. Chasin. In: *Novos Temas.* n. 8. São Paulo Instituto Caio Prado Jr., 2013.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, K. En torno a la crítica de La filosofia del derecho de Hegel. In: *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1982.

______. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

______. Glosas críticas marginais ao artigo "o rei da Prússia" e a reforma "social". De um prussiano. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

______. Glosas marginais ao 'Tratado de economia política' de Adolfo Wagner. In: Serviço social em revista. v. 13, n. 2. Londrina: Universidade estadual de Londrina, 2011a.

______. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

______. *Political Indifferentism*, 2016. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm>. Acesso em: 13 abr. 2015.

MARX, K. ; ENGELS, F. Manifesto comunista. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*, vol I. Lisboa: Avante, 1982.

MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

NAVES, M. B. *Marx, ciência e revolução*. São Paulo: Quatier Latin, 2008.

NEGRI, A. *O poder constituinte*: ensaios sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002.

POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais.* São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1977.

Sobre a Dialética Materialista

Althusserianismo e dialética

Décio Azevedo Marques de SAES[1]

Na primeira metade dos anos 60, o filósofo marxista francês Louis Althusser comandou um projeto de aprofundamento da visão marxista sobre o processo histórico; ou melhor, de desenvolvimento criativo daquilo que a tradição marxista posterior aos pais fundadores convencionou chamar "o materialismo histórico". Desse trabalho, resultaram duas obras que instauraram os fundamentos de um "materialismo histórico renovado": uma obra individual (Análise crítica da teoria marxista) e uma obra coletiva (*Lire le Capital*)[2]. O grupo althusseriano (Althusser e os alunos que haviam aderido ao seu projeto de reafirmação e, ao mesmo tempo, renovação do materialismo histórico) se desfez algum tempo depois (segunda metade da década de 1960); e as posições teóricas foram se diferenciando, cada membro do grupo tomando o seu próprio rumo intelectual.

Agregue-se que as próprias posições teóricas de Althusser foram se transformando nas décadas seguintes. Por essa razão, a estratégia mais adequada para a avaliação da contribuição do grupo althusseriano à renovação do materialismo histórico talvez seja a de se concentrar no estudo das

---

[1] Doutor em sociologia pela École des Hautes Éstudes em Sciences Sociales, Paris, França. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo, SP, Brasil. mdsaes@uol.com.br

[2] ALTHUSSER, L. *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967; e ALTHUSSER, L. et al. *Lire le Capital*, 4 volumes. Paris: Maspero, 1973.

teses mais importantes e inovadoras, contidas nos textos diretamente envolvidos nessa proposta: Análise crítica da teoria marxista e *Lire le Capital*.

Em textos anteriores[3], analisei em linhas gerais a versão althusseriana do materialismo histórico. Neste trabalho, o foco da análise será uma única questão: o modo de presença do tema marxista clássico da dialética no pensamento althusseriano dessa fase.

Antes de nos concentrarmos sobre a dialética em Althusser, será preciso recapitular brevemente as linhas gerais do pensamento althusseriano no período em questão (1963- 1965). O grupo althusseriano se coloca na contracorrente do chamado "marxismo ocidental"; e define como aspecto fundamental do pensamento marxista a sua teoria materialista da história, isto é, o materialismo histórico. Para os althusserianos, a filosofia aparece como um aspecto secundário, embora importante, do pensamento marxista; e isso porque, numa perspectiva materialista, o desenvolvimento da filosofia depende do desenvolvimento prévio da ciência. No campo universitário dos anos 60, essa posição parecia destoar da tendência predominante entre os marxistas. Autores como Gyorgy Luckács, Jean-Paul Sartre e Lucien Goldmann contestavam a legitimidade do materialismo histórico, como teoria geral da evolução social; e encaravam o marxismo, sobretudo, como um instrumento de crítica filosófica e cultural à sociedade capitalista, responsável pela alienação do homem. Contra as tendências predominantes no meio acadêmico, o grupo althusseriano pretendia reafirmar a legitimidade e a principalidade do materialismo histórico no seio da teoria marxista.

Porém, o objetivo dos althusserianos não é o de reiterar, pura e simplesmente, as fórmulas propostas por Marx e Engels no terreno da teoria da história. A corrente althusseriana quer, na verdade, fazer avançar a construção da ciência marxista da história, tornando-a radicalmente distinta das filosofias idealistas da história, típicas da época de formação da sociedade burguesa moderna, ou seja, o início do século XIX. A posição teórica althusseriana não reflete apenas a proximidade de Althusser e seus alunos com relação ao marxismo praticado no movimento comunista in-

[3] SAES, D. Marxismo e história. In: *Crítica Marxista*. n.1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994; SAES, D. A. M. A corrente althusseriana e o desenvolvimento do materialismo histórico. In: *Revista História & Luta de classes*. n. 19. Marechal Cândido Rondon: Gráfica Modelo 90, 2015; e SAES, D. O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. In: MORAES, J. Q. *História do marxismo no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

ternacional (nas suas vertentes soviética ou maoísta). Ela também indica que o estruturalismo, instaurado por intelectuais acadêmicos como o linguista Ferdinand Saussure e o antropólogo Lévi-Strauss, foi capaz de ultrapassar fronteiras intelectuais, influenciando marxistas empenhados em reforçar a dimensão científica da análise do processo histórico.

Pode-se dizer, jogando um pouco com as palavras, que os althusserianos buscam, naquele momento intelectual, um materialismo histórico "estruturalizado". Ou melhor: procuram introduzir a problemática da estrutura na análise do processo histórico; e se empenham em encarar o processo histórico como uma sequência de processos de estruturação, desestruturação e reestruturação das sociedades humanas.

Para os althusserianos, a filosofia marxista é secundária, embora não desimportante, com relação à teoria marxista da história. Essa secundariedade lhes parece inevitável, pois o desenvolvimento de uma filosofia marxista só poderia ser a consequência do desenvolvimento de uma ciência (no caso, a ciência da história) que encaminhe novas interrogações ao campo filosófico. E aqui chegamos ao foco de nossa análise: a questão da dialética. Se ela é um método de análise da realidade, também tenderá a ser vista como secundária, na perspectiva althusseriana, com relação às teses científicas sobre a realidade objetiva.

Nos textos que compõem a « Análise crítica da teoria marxista », Althusser relembra que o projeto, anunciado por Marx em sua correspondência, de redigir um livro sobre a dialética jamais se concretizou. E o que restou a esse respeito, na obra de Marx, foi basicamente a tirada constante do Posfácio da segunda edição de O Capital: "A dialética, em Hegel, está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir, dentro do seu invólucro místico, o núcleo racional". Ora, Althusser considera que a brincadeira intelectual de Marx não deve ser levada a sério. É um fato conhecido que, desde a sua juventude, Marx tendia a inserir em seus textos frases de efeito. No que diz respeito à tirada sobre a dialética, presente no Posfácio de « O Capital », Marx reconheceu mais tarde que ela fora, sobretudo, uma concessão à moda intelectual dominante no período. Por isso, jamais trabalhou de modo sistemático na proposta de inversão da dialética hegeliana. Sobre essa proposta, Althusser agrega que, de qualquer modo, a inversão marxista da dialética hegeliana seria inviável, pois os conceitos

fundamentais da dialética hegeliana – negação, negação da negação, cisão, superação – só poderiam ser postos em operação na apresentação de uma filosofia idealista da história, como a de Hegel; e jamais na construção de uma teoria materialista da história, como a de Marx.

Mas devemos aqui distinguir o discurso sobre a teoria, isto é, uma teoria da prática teórica, da prática teórica propriamente dita, isto é, a teoria realmente praticada, e não apenas anunciada. Na sua prática teórica, os althusserianos tendem a rejeitar, no seu conjunto, a teoria da contradição contida na « Ciência da Lógica », de Hegel, sobretudo porque o seu fundamento é a ideia da negação da negação, inaceitável de um ponto de vista materialista. Da dialética hegeliana, o grupo althusseriano retém, tão somente, o conceito de contradição, encarada como choque entre opostos e destituída da característica da negatividade, entrevista por Hegel. Os althusserianos estão, portanto, descartando a lógica hegeliana e incorporando o conceito de contradição apresentado por Mao-Tse-Tung[4], para quem a ideia da negação da negação é ilógica.

Fazendo um balanço geral da posição althusseriana sobre a dialética, pode-se dizer que essa corrente rejeita a dialética hegeliana; e reconhece a importância do trabalho realizado por Engels, Stalin e Mao-Tse Tung na definição dos princípios do método dialético de análise da realidade social e histórica. Vejamos quais são esses princípios.

O primeiro é o princípio da totalidade, segundo o qual se deve buscar as relações entre todos os fenômenos, inserindo-os num conjunto. O segundo é o princípio do movimento, que diz que a realidade se transforma, jamais assumindo uma forma eterna e definitiva. O terceiro é o princípio da transformação da quantidade em qualidade, que afirma que é preciso uma acumulação de elementos de uma certa natureza para que haja a transformação da natureza desses elementos. O quarto princípio é o princípio da contradição, segundo o qual os opostos tendem a se chocar, levando ao nascimento de um terceiro elemento, diferente de ambos.

Deve-se, neste ponto, fazer uma advertência: dizer que os althusserianos reconhecem a legitimidade teórica dos princípios da dialética marxista não equivale a dizer que eles tenham um modelo preciso de

[4] TUNG, M. T. *De la contradiction.* Pekin: Éditions en langue étrangère, 1968.

operação com esses princípios na análise da realidade histórica. A corrente althusseriana sustenta que existe uma *dialética histórica objetiva*; ou seja, que o processo histórico se submete a *leis*. O cientista social e o historiador devem dar um tratamento teórico sistemático e integrado a essas leis, convertendo-as nos princípios de um método científico de análise da realidade social e histórica. Na ótica althusseriana, portanto, o desvendamento da *dialética histórica* comanda a construção do *método dialético*: a forma lógica do método deve se subordinar ao conteúdo, ao objeto e à matéria que estão sendo analisados. Para os althusserianos, essa postura materialista é radicalmente diversa da dos filósofos idealistas da história, como Hegel. Para estes, a análise começa com a construção do método, e prossegue com a tentativa de encarnar os princípios do método na realidade histórica. Essa postura idealista, consistente em fazer o método passar à frente da teoria que explica o objeto, aparece nos textos althusserianos como o vício típico do pensamento burguês: trata-se do "metodologismo". Sobre essa postura diz Althusser: "Na realidade, todo método comporta uma teoria, esteja ela explícita ou implícita" e "Falar de método sem mencionar a teoria significa, frequentemente, ocultar uma teoria ideológica latente sob as aparências de um método científico"[5]. Althusser chega mesmo a detectar a presença do metodologismo em um autor como o Sartre da *Crítica da razão dialética*, em que a seu ver a teoria, o materialismo histórico, desaparece sob o método, ou seja, a dialética em versão sartriana.

A relação entre dialética histórica e método dialético no pensamento althusseriano

À primeira vista, a proposta de estabelecer uma perfeita correspondência entre o processo real e o método de análise parece simples e fácil de ser concretizada. Na prática, porém, uma correspondência perfeita entre ambos dificilmente se estabelece. Tomemos o caso de Hegel. Na « Ciência da Lógica », esse autor propõe uma teoria da contradição que lhe permitiria caracterizar a evolução do mundo social como uma sucessão encadeada de teses, antíteses e sínteses. Entretanto, em duas exposições de sua filosofia da história – as obras « Princípios de filosofia do direito » e « A

[5] BALIBAR, E. Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. In: ALTHUSSER, L. et al. *Lire le Capital*, 4 volumes. Paris: Maspero, 1973.

razão na História » – Hegel não atribui um papel central ao mecanismo da contradição e à sucessão entre tese/antítese/síntese. Para caracterizar a evolução progressiva da personalidade individual, da Ideia e da Razão no mundo, Hegel observa diferentes períodos históricos, do patriarcado judaico da era de Abraão até a monarquia prussiana do início do século XIX. Mas o mecanismo do choque de contrários ou o da negação da negação não parecem ser, no seu esquema, fatores explicativos da passagem de um período histórico a outro. Para muitos estudiosos, esse é o grande paradoxo presente na obra de Hegel: o seu método dialético, centralizado no conceito de contradição, não é operacionalizado na sua filosofia da história. A rigor, esta apresenta um caráter mais *evolucionista* que *dialético*.

Encontramos um problema análogo nos textos da corrente althusseriana. Althusser reconhece explicitamente que, em « Materialismo dialético » e « materialismo histórico », Stalin apresenta *de um modo correto* os princípios centrais da dialética marxista: totalidade; movimento; contradição; e transformação da quantidade em qualidade. Os althusserianos parecem, porém, jogar com esses princípios de um modo algo aleatório. Mais precisamente: eles não logram discriminar de modo específico o padrão de operação de cada um desses princípios na análise do processo histórico. O grupo althusseriano se empenha na reconstrução da dialética histórica; mas deixa de lado o trabalho de redefinir, em consonância com essa reconstrução, o modo de operação de cada princípio, componente do método dialético, na realidade histórica.

O exemplo mais flagrante dessa indefinição se encontra em “Sobre a dialética materialista”[6]. Nesse texto, Althusser se empenha na construção da matriz geral do todo social, o que implica: a) nomear as estruturas que o compõem; b) qualificar o padrão de articulação entre essas estruturas: determinação, complementaridade, etc. É surpreendente, entretanto, que ao abordar as estruturas componentes da totalidade social, Althusser as caracterize como *contradições*; isto é, como relações entre termos contraditórios. Aqui, as estruturas parecem de um lado corresponder a padrões de ação social que garantem o funcionamento e a reprodução da sociedade; e, de outro lado, elas parecem consistir em antagonismos que levarão inevitavelmente à destruição do tipo vigente de sociedade. Althusser, portanto,

[6] ALTHUSSER, L. *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

insere indevidamente o princípio da contradição na sua teoria da reprodução social. Ele esquece que, para que as estruturas do modo de produção garantam a continuidade de um tipo particular de sociedade, é preciso que a relação entre os seus elementos seja complementar; e não, contraditória.

Não é a contradição, e sim a complementaridade, o princípio-chave do processo de reprodução social. O princípio da contradição é exatamente o contrário: ele é o motor da destruição do processo de reprodução social. No seu trabalho teórico, os althusserianos realizaram *uma parte* do trajeto necessário para a construção do método dialético marxista. O grupo althusseriano detectou a presença, dentro da dialética histórica, de dois subtipos de processo social, correspondentes a duas temporalidades distintas: a) o processo de reprodução social, correspondente a um tempo extenso (o tempo da conservação); b) o processo de mudança social, correspondente a um tempo concentrado (o tempo da mudança). O que os althusserianos não chegaram a realizar foi o estabelecimento formal da conexão entre um determinado princípio lógico e cada subtipo de processo social; bem como a indicação de qual princípio lógico seria determinante na passagem de um subtipo de processo social a outro (ou seja, na passagem da reprodução à transformação).

A teoria althusseriana da reprodução social e os seus problemas

A dificuldade dos althusserianos em estabelecer uma perfeita correspondência entre dialética histórica e método dialético tem origem, a meu ver, na oscilação althusseriana quanto à caracterização da matriz geral do todo social. Tanto em « Análise crítica da teoria marxista » quanto em « *Lire le Capital* », Althusser e os althusserianos definem o todo social como um conjunto hierarquizado de estruturas, no qual o papel determinante cabe à estrutura econômica. Subjacente a essa definição, está o princípio da totalidade, pois todas as estruturas do todo social estão relacionadas; mas a totalidade, aqui, é operacionalizada sob a forma de relações de dominação/subordinação, e não, sob a forma da complementaridade, implicação recíproca ou condicionamento recíproco.

Na passagem da reflexão teórica sobre a configuração do todo social (o modo de produção em geral) à empreitada de caracterização de

um modo de produção particular (o modo de produção capitalista), os althusserianos se envolverão na prática do "deslizamento conceitual". A saber: a relação entre as estruturas econômica e jurídico-política não é definida (como se poderia deduzir da matriz geral da totalidade social, por eles apresentada) como uma relação de determinação da estrutura jurídico-política pela estrutura econômica. A relação entre as duas estruturas, no modo de produção capitalista, é qualificada como uma relação de implicação recíproca, o que anula a suposição de que uma das duas estruturas (no caso, a econômica) seja a estrutura determinante.

Parece-nos que é quando analisam o modo de produção capitalista que os althusserianos caracterizam corretamente o tipo de relação que se estabelece entre as estruturas, não só do modo de produção capitalista, mas também de qualquer outro modo de produção (escravista, feudal, asiático). Vejamos como opera a implicação recíproca das estruturas do modo de produção, tomando como exemplo o modo de produção capitalista. Nesse modo de produção, a estrutura jurídico-política se concretiza como um sistema jurídico que converte os seres humanos em sujeitos livres, dotados de personalidade moral, e reconhecidos como capazes de praticar atos de vontade; e como um corpo funcional (a burocracia) cuja obrigação é garantir a aplicação do direito capitalista ao conjunto da sociedade. Essa estrutura é condição de existência da estrutura econômica capitalista; isto é, da relação entre capital e trabalho assalariado, que é uma relação contratual, de caráter espontâneo e voluntário (embora a coerção econômica sobre o prestador de trabalho esteja sempre presente). Inversamente, a existência de uma estrutura econômica capitalista é condição necessária para que haja um poder de Estado capitalista, apto a garantir a liberdade de trabalho e, portanto, a viabilizar a difusão de relações contratuais entre proprietários dos meios de produção e trabalhadores desapossados. Caso não houvesse uma economia capitalista em formação, o poder de Estado estaria nas mãos de classes dominantes pré-capitalistas; e sustentaria regimes coercitivos de prestação do sobretrabalho, como o escravismo, o feudalismo ou a servidão estatal.

O terreno da reprodução social é o terreno sobre o qual se pratica uma análise *sincrônica*. Nesse tipo de análise, os diversos elementos do todo são encarados em sua existência simultânea. Não se pode, portanto,

incluir na análise sincrônica a hipótese de que uma estrutura particular, por ter se formado cronologicamente antes que a outra, vá determinar unilateralmente o funcionamento e a reprodução dessa estrutura. Para que se pudesse aplicar o princípio da *determinação* à relação entre as estruturas do todo social, seria preciso que a análise se transpusesse para o plano da *diacronia*, em que se estabelece a ordem de sucessão dos fenômenos.

No terreno da reprodução social, só dois princípios do método dialético podem estar em operação: o princípio da totalidade, que postula a existência de uma certa conexão entre os diversos elementos da realidade social, e o princípio da implicação recíproca (que significa condicionamento mútuo, e não, determinação unilateral) entre as estruturas componentes do todo social. Nesse terreno, está excluído o princípio da contradição. A exclusão atinge, em primeiro lugar, a contradição entre os elementos componentes de uma estrutura particular do modo de produção. Tomemos o exemplo da estrutura econômica capitalista: não pode haver um antagonismo estrutural, – orgânico ou permanente – entre o capital e o trabalho assalariado, caso contrário essa estrutura entraria em desagregação. A exclusão atinge, em segundo lugar, a contradição entre as diferentes estruturas do todo social: o choque de uma estrutura com outra anula o condicionamento recíproco e acarreta o colapso do processo de reprodução social.

Portanto, uma visão althusseriana consequente do processo de reprodução social deveria, no plano do método dialético, não apenas consagrar o princípio da implicação recíproca entre estruturas, como também liquidar a chamada *inflação de contradições*, que se tornou muito frequente em análises marxistas de conjuntura. Mas é preciso esclarecer que expulsar o princípio da contradição do terreno da reprodução social não é sinônimo de postular a inexistência de *conflitos* numa sociedade estruturada, que funciona de modo estável. A vigência de estruturas não exclui a emergência de conflitos (econômicos ou políticos). Os conflitos são divergências coletivas que não têm caráter inconciliável; e que podem ser resolvidas dentro dos limites impostos pelas estruturas do modo de produção vigente. Fica claro, portanto, que o papel das estruturas não é o de imobilizar totalmente a vida social; e sim, o de confinar a dinâmica social dentro de certos limites, evitando que os conflitos coletivos, inevitáveis em qualquer tipo de sociedade de classes, convertam-se em *contradições*, tendentes a destruir o próprio modelo vigente de sociedade.

No sistema econômico capitalista, em seus períodos de estabilidade, emergem com certa regularidade conflitos funcionais entre capital e trabalho assalariado; tais conflitos se travam a propósito de questões como o nível dos salários reais, a duração da jornada de trabalho, as condições materiais do processo de trabalho. A oposição entre empresários e assalariados, nesse nível, não desestabiliza por si só o capitalismo. Muito pelo contrário: tais lutas são um elemento crucial do desenvolvimento do capitalismo, contribuindo (quaisquer que sejam as intenções dos agentes) para a elevação do sistema capitalista a patamares superiores. É, de resto, o que nos demonstra a história dos países capitalistas avançados. Também no sistema político capitalista, podem emergir conflitos funcionais: eles opõem o Estado capitalista ao Povo, e giram em torno da amplitude do elenco de direitos do cidadão. Se a luta das massas pela ampliação dos seus direitos se mantiver concentrada no plano constitucional e não questionar a capacidade decisória e repressora da burocracia estatal nem a detenção final do poder de Estado pela classe capitalista, ela resultará tão somente num conflito funcional, que desempenhará um papel dinâmico no desenvolvimento político interno da sociedade capitalista.

A teoria althusseriana da mudança social

Apoiando-se nos textos escritos por Marx sobre o sistema capitalista, o grupo althusseriano desenvolveu, de modo criativo, a caracterização teórica desse modo de produção particular. Esse trabalho específico permitiu aos althusserianos ir mais além do modo de produção capitalista; isto é, construir uma teoria geral da reprodução social, fundada no princípio da implicação recíproca das estruturas componentes do todo social. Ainda que os althusserianos se refiram raramente a outros modos de produção (escravismo, feudalismo, modo de produção asiático), torna-se claro para o leitor que a argumentação teórica por eles utilizada na caracterização da totalidade social capitalista também é aplicável na análise da configuração das demais totalidades sociais.

É claro que, uma vez concretizado esse trabalho teórico, os althusserianos deveriam necessariamente, como corrente marxista, passar à construção de uma teoria da mudança social que fosse complementar,

dentro da teoria marxista da história, à teoria da reprodução social. Alguns adversários do pensamento althusseriano chegaram a afirmar que os althusserianos, no conjunto dos seus trabalhos, não lograram propor nenhuma teoria da mudança social; e que, em última instância, esse pensamento se aproxima da teoria funcionalista, por ignorar o papel da contradição na transformação das sociedades humanas. Pode-se responder a essa imputação lembrando que, em « *Lire le Capital* », Etienne Balibar assina um texto precipuamente dedicado à construção de uma teoria geral da transição de um modo de produção a outro: "Sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico"[7]. Nesse texto, Balibar sustenta que a mudança social é um processo de desestruturação da totalidade. Em tal processo, deixa de vigorar o princípio dialético da implicação recíproca das estruturas: é típico da mudança social que a estrutura jurídico-política se transforme, *por antecipação*, com relação à outra estrutura: a estrutura econômica. A estrutura jurídico-política, transformada por antecipação, vai desempenhar um papel sucessivamente desestruturador e reestruturador, ou seja, ela vai dirigir a dissolução da antiga estrutura econômica, e orientar a construção da nova estrutura econômica.

Ao caracterizar a mudança social como um processo de defasagem entre estruturas, Balibar está dando um tratamento altamente teórico a uma observação histórica constante de vários trabalhos de Marx e de Engels: a mudança social começa pela revolução política (derrubada do velho Estado e construção de um novo Estado) e termina pela implantação de uma nova estrutura econômica. A história do capitalismo propiciou a Marx e Engels elementos suficientes para a construção de uma visão pelo menos embrionária do processo de mudança social. Segundo essa visão, na Europa ocidental (França, Inglaterra, Alemanha, etc.) as revoluções políticas burguesas (processos de derrubada dos Estados feudal-absolutistas) antecederam no tempo, de modo variável, a construção das economias capitalistas. Isso significa que a transformação da estrutura jurídico-política não foi a consequência de uma transformação prévia da estrutura econômica; muito pelo contrário.

[7] BALIBAR, E. Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. In: ALTHUSSER, L. et al. *Lire le Capital*, 4 volumes. Paris: Maspero, 1973.

Essa visão sobre a relação entre revolução política e transformação econômica no processo de formação do capitalismo foi extrapolada por Marx e Engels, como teóricos e como militantes socialdemocratas, para o plano da análise da passagem ao socialismo. Segundo o modelo marxiano da transição do socialismo, a tomada do poder político pelo proletariado e a construção de um Estado socialista (a ditadura do proletariado) deverão anteceder a implantação de uma economia socialista (tese obviamente oposta ao programa defendido pela ala reformista da socialdemocracia europeia). Balibar, no seu texto, analisa apenas o caso histórico da transição do feudalismo para o capitalismo. Não obstante a limitação do alcance da observação histórica, o autor propõe, a partir dos elementos de que dispõe, uma *morfologia da transição* que parece ser de aplicação geral: em qualquer mudança de um modo de produção para outro, tende a haver uma defasagem entre estruturas do todo social, com antecipação da transformação da estrutura jurídico-política sobre a transformação da estrutura econômica. Essa morfologia da transição denota a ausência do princípio da implicação recíproca das estruturas.

Neste ponto, torna-se inevitável abordar a seguinte questão teórica: como pode emergir um processo de desestruturação da totalidade, se o condicionamento recíproco das estruturas parece tender a se repetir indefinidamente? A resposta adequada a essa questão depende do recurso a um novo princípio dialético, até então ausente da análise. Mais especificamente: num certo ponto de sua trajetória, o processo de reprodução social é interrompido pela deflagração de uma contradição, que desempenhará um papel duplamente determinante: a) ela determinará a derrubada da velha estrutura jurídico-política; b) ela dará início ao processo de transição a um novo modo de produção, processo esse que se conclui com a instauração de uma nova estrutura econômica.

Qual é a natureza dessa contradição? Ela consiste no antagonismo inconciliável que se instaura entre grupos econômico-profissionais que anteriormente ocupavam posições complementares na estrutura econômica: proprietários dos meios de produção, trabalhadores desapossados. Num certo ponto do processo de reprodução do modo de produção vigente, esses coletivos deixam de ser grupos funcionais e complementares; e se tornam classes sociais antagônicas, cuja convivência é doravante impossível. Nessa nova etapa, os trabalhadores tendem a contestar os poderes

econômico e político da classe proprietária, ocasionando a derrubada da velha estrutura jurídico-política e dando início ao processo de transição para um novo tipo histórico de sociedade. O princípio lógico que domina o processo de desestruturação da totalidade, portanto, é o princípio da contradição, que estava ausente do processo de reprodução social.

Neste ponto, temos de refletir sobre a razão da emergência de uma contradição entre classes sociais, numa sociedade que a matriz geral da totalidade social *parecia* destinar à eterna reprodução. Em qualquer modo de produção (escravista, feudal, asiático, capitalista), o funcionamento da estrutura econômica é relativamente repetitivo. Não apresenta, porém, um caráter puramente cíclico; e não se caracteriza como um movimento incessante em torno de um eixo imóvel. A repetição de um mesmo movimento se processa num contexto móvel, em progressivo deslocamento. O funcionamento de uma estrutura sobre um contexto dinâmico, e não imóvel, foi chamado pelos marxistas chineses *desenvolvimento em espiral*: uma modalidade de desenvolvimento distinta do desenvolvimento cíclico, de natureza estagnacionista.

Vejamos em que consiste o desenvolvimento em espiral da estrutura econômica: as forças da produção (tecnologia, *know-how*, configuração da divisão social do trabalho) não estão envolvidas num processo de reprodução simples; elas passam regularmente por um processo de desenvolvimento cumulativo. Tal processo, até certo ponto-limite, mostra-se funcional para a estrutura econômica vigente; além desse ponto-limite, ele vai se mostrar disfuncional para a mesma. E isso porque mudanças tecnológicas e organizacionais produzem efeitos (cujo conteúdo varia conforme o modo de produção) sobre as relações entre os grupos funcionais diferenciados, alocados no processo de produção. O desenvolvimento reiterado das forças produtivas faz com que as relações entre grupos funcionais diferenciados, antes complementares, tornem-se contraditórias, emergindo a luta de classes entre proprietários e trabalhadores desapossados.

Voltemos à abordagem de Marx sobre a conexão entre o desenvolvimento das forças produtivas e a irrupção da contradição entre as classes sociais antagônicas. No capitalismo, a concentração econômica e espacial crescente da produção e a socialização crescente do processo de trabalho (não obstante a apropriação privada do produto) tendem a converter os trabalha-

dores, em princípio individualizados pela forma contratual da relação com o capitalista e pelo caráter atomístico do funcionamento do mercado de trabalho, em membros de um coletivo, já colocado como classe social diante dos capitalistas. Nas últimas décadas, intelectuais marxistas (como Jean Lojkhine, em « A revolução informacional ») têm procurado redefinir a conexão entre desenvolvimento das forças produtivas e emergência da contradição entre classes sociais antagônicas. No capitalismo atual, a liquidação da linha de montagem e do taylorismo nos setores de ponta, a informatização do processo de produção e a criação das "células de produção" estariam fazendo surgir um novo tipo de operário industrial. Esse operário não estaria mais expropriado de todos os tipos de saber; e seria obrigado, na prática, a exercer capacidade decisória e responsabilidade funcional, ao acionar máquinas de comando numérico computadorizadas. Generalizando-se a informatização da produção no setor industrial das sociedades capitalistas, tornar-se-ia inevitável que o novo operariado reivindicasse poder decisório e responsabilidade funcional formal dentro da fábrica. Nessa nova situação, o proletariado iria se confrontar com o veto formal da classe capitalista: seria inadmissível para a classe dominante, a instauração daquilo que lhe parece o equivalente do poder operário na produção. O desenvolvimento das forças produtivas, na era da informática, faria portanto a luta de classes entrar numa nova fase, socialmente muito mais avançada.

Uma síntese do método dialético em versão compatível com o materialismo histórico althusseriano

É preciso, agora, sintetizar a configuração do método dialético, tal qual ela poderia ser deduzida da caracterização althusseriana da dialética histórica. O princípio da contradição é o *motor* da mudança social. A contradição entre classes sociais provoca a revolução social, que cumpre duas tarefas históricas: a) concretizar a derrubada da velha estrutura jurídico-política e a formação de uma nova estrutura; b) abrir caminho para a formação de uma nova estrutura econômica, graças à intervenção da nova estrutura jurídico-política. Mas, para que ocorram a anulação do princípio lógico da implicação recíproca das estruturas e a conversão da contradição no princípio central do processo histórico, é preciso que entre em operação, no quadro do todo social, um terceiro princípio lógico. Este princípio foi destacado tanto

por Engels quanto por Stalin, em suas reflexões sobre o método dialético: é o princípio da transformação da quantidade em qualidade.

Vejamos como esse princípio lógico opera no processo histórico. O desenvolvimento cumulativo das forças produtivas consiste em mudanças técnicas e organizacionais que ocasionam o aumento da produtividade da economia; é, portanto, um fenômeno com uma forte dimensão quantitativa. Ora, esse desenvolvimento tende a promover uma mudança de qualidade no processo histórico: a passagem da plena integração funcional dos grupos diferenciados no processo de produção a uma relação contraditória e antagônica entre as classes sociais.

Podemos agora apontar o lugar respectivo dos princípios lógicos na dialética histórica. O princípio da implicação recíproca das estruturas é o princípio dialético central no processo de reprodução social. O princípio da contradição é o princípio dialético central no processo de mudança social. E o princípio da transformação da quantidade em qualidade é o princípio dialético que faz a mediação entre a vigência da implicação recíproca entre as estruturas e a vigência da contradição no processo histórico; e atua como agenciador da passagem do processo de reprodução social ao processo de mudança social.

A indefinição dos althusserianos com relação ao método dialético

Terminamos este texto com uma especulação intelectual. Por que os althusserianos, tendo reconceituado com rigor, dentro da tradição teórica marxista, a dialética histórica objetiva, não lograram deduzir com clareza a presença diferenciada dos princípios do método dialético nas diferentes ordens de processo social? A ausência dessa reflexão nos textos althusserianos é surpreendente, já que encontramos em obras clássicas do marxismo um tratamento teórico dessa questão. George Plekhânov, em seu ensaio « Os princípios fundamentais do marxismo »[8], detecta a operação de duas lógicas distintas no processo histórico: a lógica da integração e a lógica da contradição. Fora do campo marxista, o sociólogo francês Georges Gurvitch, em

[8] PLEKHÂNOV, G. Dialética e lógica. In: PLEKHÂNOV, G. *Os princípios fundamentais do marxismo*. São Paulo: Hucitec, 1978.

« Dialética e sociologia »[9], adverte historiadores e sociólogos sobre dois grandes perigos teóricos: a) o perigo de reduzir a dialética a um interacionismo, como ocorre muitas vezes nas ciências naturais; b) o perigo inverso de promover uma "inflação de contradições" na análise do mundo social, descartando a observação e a análise de processos prolongados de interação social. Essa seria, para Gurvitch, uma tendência teórica típica da extrema esquerda, para a qual a contradição estaria "em toda a parte": na luta das massas contra o Estado burguês, ou nos conflitos entre homem e mulher.

Pelos exemplos anteriores, vê-se que tanto marxistas quanto não-marxistas haviam apontado a necessidade de se diferenciar a aplicação dos princípios da dialética conforme o tipo de processo social. Nesse caso, por que Althusser e os althusserianos não lograram, no rastro desse trabalho teórico anterior, conceituar de modo inovador o método dialético, em consonância com a sua nova visão da dialética histórica?

Não há resposta taxativa para essa questão. Mas deve-se lembrar, em primeiro lugar, a curta duração do grupo althusseriano; esse coletivo de estudo e pesquisa se desagregou em menos de dez anos. E a maioria dos seus membros foi abandonando progressivamente as teses defendidas em « *Lire le Capital* ». O ponto culminante dessa revisão teórica é a publicação, em 1975, do texto de Balibar, "Sobre a dialética histórica"[10]. Nesse trabalho, Balibar abandona a sua teoria da transição de um modo de produção a outro. E, indo além em seu processo de revisão teórica, o autor sustenta a impossibilidade de construção de qualquer teoria da mudança social: seja uma teoria geral (aplicável a todos os tipos históricos de sociedade), seja uma teoria particular (aplicável especificamente à sociedade capitalista).

Nessa nova situação, o prosseguimento da pesquisa sobre a conexão entre o método dialético e as teses althusserianas sobre o materialismo histórico passa a depender da emergência de uma nova geração de estudiosos marxistas, capazes de dar o melhor aproveitamento teórico às ideias propostas em "Análise crítica da teoria marxista" e em "*Lire le Capital*".

[9] GURVITCH, G. Multiplicité des procédés dialectiques opératoires et leur application en sociologie. In: GURVITCH, G. *Dialectique et sociologie*, capítulo II, Segunda Parte. Paris: Flammarion, 1962.

[10] ALTHUSSER, L. Sobre a dialética materialista. In: ALTHUSSER, Louis, *Análise crítica da teoria marxista*, Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

Sobre a fundamentação althusseriana do marxismo

João Quartim de MORAES[1]

O impacto e o legado

Em "*Lire le Capital*", publicado em 1965, Louis Althusser e os quatro participantes do seminário que deu origem ao livro levam adiante o esforço de fundamentação crítica da teoria marxista empreendido pelo próprio Althusser nos estudos publicados em anos anteriores, e reunidos também em 1965, no livro "*Pour Marx*". Os dois livros, que podem ser considerados complementares, contribuíram decisivamente para despertar do sono dogmático os marxistas meramente ideológicos, muitos deles de inspiração idealista, outros apegando-se de modo acrítico a esquemas de interpretação simplificadores e dogmáticos. Alguns não gostaram de ser perturbados em seu sono. Rejeitaram em bloco os perturbadores em nome de um humanismo metafísico amparado unilateralmente e às vezes canhestramente nos escritos do jovem Marx. Outros se deram ao trabalho de apontar dificuldades e inconsistências da argumentação; examinaremos em seu lugar, as mais importantes.

Retornar meio século depois a esses textos que propeliram Althusser e o althusserismo ao centro do debate marxista internacional é uma ideia fe-

[1] Doutor em Ciência Política pela Fondation Nationale de Science Poltique de l'Academie de Paris. Professor de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil. jqmoraes@gmail.com

cunda, embora de difícil e delicada execução. A intervenção de 1965[2] introduziu uma nova maneira de analisar e compreender o legado de Marx. O invulgar impacto que ela provocou merece ser estudado em si e por si mesmo, em sua consistência própria. Seria, porém artificial deixar de lado as revisões autocríticas posteriormente efetuadas por Althusser e Étienne Balibar notadamente, sobre algumas das principais teses sustentadas em 1965. Cumpre, pois levar em conta, ao lado daquelas que atravessaram inalteradas o cerrado fogo crítico a que foram submetidas desde sua publicação, as que configuram uma mudança de posição ou deslocamento de problemática, portanto uma solução diferente para uma questão disputada.

Consideramos as teses sobre a mudança da base teórica do pensamento de Marx o mais firme legado da intervenção de 1965. Podem-se discutir o conteúdo e a profundidade dessa mudança, os termos em que ela foi formulada, notadamente as expressões "corte epistemológico" e "anti humanismo teórico", bem como os momentos em que ela ocorreu, mas não se pode negar que ela tenha ocorrido. O termo "corte" aponta para uma radical virada do Marx ideológico para o Marx científico, mas os textos althusserianos distinguem juventude, transição, maturação e maturidade, propondo um esquema de progresso linear. A hipótese nos parece razoável, com a ressalva de que em sua correspondência com Vera Zassulich e na Resposta a Mikhailovski sobre a pretensa fatalidade da destruição das comunidades de aldeia, o velho Marx enfatizou a possibilidade de uma via para o socialismo distinta daquela em que o capital se apoderou de todos os meios de produção, separando radicalmente da posse da terra os trabalhadores do campo. Não temos dúvida, porém de que, embora elaboradas por aproximações sucessivas e a partir de ângulos diferentes, a crítica da economia política burguesa e as teses sobre o desenvolvimento da história social formam um todo coerente, no qual Althusser teve razão de discernir a abertura de um novo campo do conhecimento. Resta examinar a pertinência de sua contribuição para elucidar os problemas filosóficos suscitados pela imensa obra de Marx.

Em 25 de outubro de 1990, encarregado do discurso de despedida no funeral de Althusser, Balibar declarou que ele deixara "pelo menos um muito grande livro [...], Pour Marx" e que três teses podem resumir

[2] Entendemos: o conjunto das teses dos dois livros publicados naquele ano.

o legado intelectual do conjunto de seus escritos: (1) "há um corte epistemológico"; (2) "há luta de classes na teoria"; (3) "há aparelhos ideológicos de Estado"[3]. Ele discutiu pormenorizadamente a primeira tese em "Le concept de 'coupure epistémologique' de Gaston Bachelard à Louis Althusser"[4]. As duas outras pressupõem o abandono da noção de "prática teórica", que Althusser modificou em larga medida nos anos 70, ao passar a entender por filosofia não mais a "teoria das práticas teóricas", mas a "luta de classes na teoria". Com efeito, se o trabalho teórico é permeado pelos interesses e contradições de classe, as posições filosóficas básicas, a começar do recorrente (alguns althusserianos dizem "eterno") confronto entre idealismo e materialismo, não são socialmente neutras, embora não correspondam necessariamente às contradições de classe: muitos burgueses são materialistas e há muitos idealistas no seio do povo.

Não se pode pedir aos enunciados de um discurso fúnebre a precisão e a completude de um texto teórico. Ainda assim, pelo menos duas omissões merecem ser assinaladas. Balibar não menciona *Lire le Capital*, como "um muito grande livro", talvez por tratar-se de uma obra coletiva da qual ele é um dos coautores, talvez por razões de fundo, decorrentes das revisões autocríticas efetuadas após 1965. Chama mais ainda a atenção que, justamente um dos mais autorizados intérpretes do pensamento althusseriano não tenha incluído uma quarta tese entre as que sintetizam seu legado: "não há essência genérica do homem". Não atinamos com um motivo claro dessa omissão, mas ela certamente não resulta de mero esquecimento. Ela pode se explicar pela preocupação de não evocar a "vexata quaestio" do "anti humanismo teórico", a qual, entretanto, constitui uma das consequências teóricas do corte epistemológico. Pensamos, em qualquer hipótese, que ela merece ser posta em evidência numa síntese das principais contribuições filosóficas de Althusser. Não é preciso, com efeito, insistir no caráter fundamental da questão "o que é o homem?" e da crítica ao humanismo metafísico. Ela remete à pertinente e inovadora crítica althusseriana dos pressupostos meramente ideológicos e no mais das vezes

---

[3] Althusser morrera três dias antes, em 22 de outubro de 1990. O discurso de Balibar foi publicado mais tarde, com o singelo título de *Adieu*, em "Écrits pour Althusser" (Paris: La Découverte, 1991), que reúne quatro textos. As passagens citadas estão nas p. 121-122.

[4] Idem, 1991.

retóricos do discurso humanista efetuada em "Marxisme et humanisme"[5] e constitui uma contribuição maior ao aprofundamento dos problemas filosóficos do materialismo histórico.

Sem dúvida, essa crítica teria sido mais bem compreendida e aceita se tivesse se cingido a criticar o caráter metafísico (ou "ontológico") da essência genérica do homem, sem agredir desnecessariamente o senso-comum da esquerda. É tão mais simpático aderir à ontologia trabalhista do ser social do que à crítica do conteúdo metafísico do humanismo, bem como de suas expressões político-institucionais, a começar do "valor universal da democracia"! Com essa ressalva, cumpre reconhecer que é objetivo maior da luta teórica marxista levar adiante a crítica radical da manipulação da retórica humanista pela mediática do grande capital, que com arrogante desenvoltura justifica os crimes da máquina de guerra da Otan em nome da "international community", da "democracy", dos "human rights" etc.[6]

As críticas consequentes e teoricamente inovadoras comportam um momento negativo e um positivo, que se relacionam, como o antecedente ao consequente. O momento negativo foi desenvolvido principalmente por Althusser em *Lire le Capital*, nos estudos "Do Capital à filosofia de Marx" (volume I, p. 9-89) e "O objeto do capital" (volume II, p. 9-185), notadamente no tópico "O marxismo não é um historicismo" (II, p. 73-108)[7], que completam a crítica desenvolvida nos estudos reunidos em *Pour Marx*, principalmente em "Marxisme et humanisme". As críticas ao humanismo metafísico e ao historicismo são complementares. Embora elas valham para todas as doutrinas metafísicas sobre a essência humana, Althusser tinha em vista, ao desenvolvê-las, as interpretações do marxismo que se apoiam nos *Manuscritos de 1844* e em outras obras de juventude, inspiradas na noção de "essência genérica" (*Gattungsweisen*) do homem elaborada por Feuerbach. Daí sua tese de que as descobertas teórico-científicas de Marx expostas em *O capital* configuraram uma ruptura com as ideias da juventude.

[5] Originalmente publicado em junho de 1964 nos *Cahiers de l'ISEA* e reproduzido em *Pour Marx*, Paris: Maspero, 1965.

[6] O liberal-imperialismo genocida manipula não só o humanismo, a democracia e valores conexos, mas também Deus, que Bush filho e sequazes consideram seu principal aliado. A ele recorreram para alastrar horror e destruição nos povos da periferia.

[7] Citamos a edição original, *Lire le Capital,* volume II, Paris: Maspero, 1965.

O humanismo metafísico e o homem concreto

Notamos, ao comentar a síntese do legado de Althusser em três teses proposta por Balibar, a falta de uma quarta tese, relativa à crítica do humanismo metafísico, essa crítica nos parece importante o bastante para merecer uma justificação. São muitas as definições do humanismo porque muitos são os pressupostos teológicos ou filosóficos em que se apoiam e muitas as posições político-ideológicas que procuram justificar. Segundo Althusser todas essas doutrinas pressupõem uma essência universal do homem, que é atributo dos indivíduos tomados isoladamente, que são seus sujeitos reais. A essência, que em si é um universal, se reproduz em cada homem; todos os homens seriam, portanto, plenos detentores da humanidade, ou ainda, racionais. Assim compreendido, o humanismo, filosoficamente, é um discurso idealista que declara, a partir de uma nebulosa intuição de essência, que o homem, ou "as pessoas" é ou *são* isso ou aquilo. Retoma, às vezes inspirado de elevados ideais de emancipação, uma das repostas mais comuns à pergunta pela essência do homem: a animalidade é sua matéria, mas sua forma substancial é a razão.

Poder-se-á objetar que há uma diferença radical entre a concepção da essência humana nas filosofias da forma substancial perene e nas filosofias dialéticas. Sem dúvida, a tese fundamental da antropologia marxista, de que o homem se autoproduziu pelo trabalho, é reconhecida por todas as correntes filosóficas que se inspiram no pensamento de Marx. Mas se a dialética dessa tese for idealista, pressupondo que o trabalho é a exteriorização da essência ativa do "ser humano genérico", ela conduz a um círculo vicioso: o trabalho produz o homem quando e por que ele trabalha de um modo exclusivamente humano. Ao analisar a categoria trabalho em *O Capital*, livro I, cap.5, Marx caracteriza o modo especificamente humano de trabalhar pela capacidade de produzir seus meios de existência moldando os objetos naturais em conformidade com o esquema funcional que fixaram em seu cérebro. Mas ele deixa claro que os humanos adquiriram esta capacidade ao ultrapassar os modos instintivos de trabalho, comuns a outras espécies de viventes.

Devemos à síntese pioneira de Engels sobre "o papel do trabalho na hominização do macaco"[8], a análise concreta dessa ultrapassagem. Ele mostra que a correlação sinergética entre mão e cérebro foi decisiva para a hominização do primata ancestral, a tal ponto que podemos afirmar que nada há no cérebro que não tenha antes passado pelas mãos. Com essa hipótese, Engels levou adiante o programa teórico anunciado em seu discurso no funeral de Marx: o trabalho é o nexo mais forte entre a lei de desenvolvimento da natureza orgânica e a lei do desenvolvimento da história humana. Na dialética materialista de Engels, a passagem do modo instintivo ao modo especificamente humano de trabalho não corresponde ao autodesenvolvimento da ideia de homem ou de trabalho, mas a uma rude e incerta transição sem dúvida muito longa, de dois a três milhões de anos, em que a habilidade manual se desenvolvia em sinergia com a capacidade cerebral; relampejaram no cérebro dos hominídeos, em incontáveis ocasiões, as imagens abstratas dos gestos manuais de raspar, cortar, furar, esmagar, lançar, moer, polir, martelar etc. Gradualmente, eles tornaram-se capazes de discernir e fixar na mente aquelas imagens e em seguida de começar a *construir* instrumentos adequados às funções produtivas representadas por cada uma delas. O salto dialético consistiu na passagem do uso de instrumentos *stricto sensu* (objetos naturais em estado bruto), à invenção de *ferramentas* rudimentares, portanto à *produção* de meios de produção. A designação mais comum desse salto é a transição da pedra lascada à pedra polida. O fato decisivo subjacente a esta transição foi a aquisição da capacidade de se expressar por sons articulados. Quer ela tenha ocorrido na época do *homo erectus*, quer na do *homo heidelbergensis*, em qualquer caso, nesse processo de longa duração, a invenção da linguagem articulada precedeu e acompanhou o começo da fabricação de ferramentas. A anterioridade cronológica da linguagem sugere claramente que a atribuição de um nome a cada um dos esquemas mentais das formas instrumentais foi decisiva para impô-las à pedra e aos demais materiais de que os homens ancestrais se serviam. O homem não se autoproduziu pelo trabalho; foram seus ancestrais

[8] *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, versão em espanhol, Moscou, Editorial Progresso, 1966, p. 6-7. O título original do tópico, "*Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affes*", é em geral mal traduzido por "o papel do trabalho na transformação (ou transição) do macaco em (para o) homem". Literalmente, significa: "a participação do trabalho no tornar-se homem do macaco". Nossa tradução ("hominização do macaco") tenta expressar esse significado num português mais palatável. Escrito em 1876, publicado *post mortem* em 1896 em *Die Neue Zeit*, este texto notável e precursor é sintomaticamente pouco citado pelas tendências metafísicas do marxismo. Foi mais tarde incorporado à *Dialética da Natureza.*

hominídeos, cuja "essência genérica" mal se distinguia da de seus primos primatas, que o produziram.

O mal do humanismo metafísico não está apenas nas ilusões que ele suscita, mas também no conformismo teórico que ele encobre. Conceber o trabalho como essência ativa do "ser humano genérico" é retornar ao velho esquema aristotélico da potência e do ato: o homem já estava completo em potência, o trabalho a atualizou. Além de ser incompatível com o princípio da transformação das espécies, esse esquema esvazia a autoprodução do homem pelo trabalho, reduzindo-a a uma petição de princípio: o trabalho produz o homem porque trabalhando este objetiva sua essência (que já estava pronta). Ninguém se *torna* o que já era.

A subjetivação da história levou o trabalhismo ontológico para longe do marxismo. Youssef Ishagpour, um epígono de Lukács e de seu discípulo francês Goldmann sustentou explicitamente teses frontalmente opostas à teoria do valor de Marx, ao declarar peremptoriamente, em uma edição de fragmentos póstumos de Goldmann, que "a fonte exclusiva da riqueza econômica" é "o trabalho"[9]. Marx diz exatamente o contrário:

> o trabalho *não é a fonte* (ênfase no original: *nicht die Quelle*) de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é exatamente nisso que consiste a riqueza material) tanto quanto o trabalho, o qual, não é, em si mesmo, nada mais do que a manifestação de uma força material, a força de trabalho humana. [...] Os burgueses têm boas razões para atribuir ao trabalho uma *potência criativa sobrenatural*, na verdade, é exatamente o laço unindo o trabalho à natureza que faz com que o homem despojado de qualquer propriedade além da de sua força de trabalho, deva ser, em todas as sociedades e civilizações, o escravo de outros homens que se tornaram proprietários das condições materiais do trabalho.[10]

Marx já havia desenvolvido a questão na *Contribuição à crítica da economia política*, a propósito do conceito de valor:

> É uma tautologia dizer que o trabalho é a fonte *única* do valor de troca, e portanto da riqueza, na medida em que esta consiste em valores de troca. É a mesma tautologia que dizer que em si a matéria, em estado

[9] *Lukács y Heidegger*: Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p.16.

[10] Marx, K. Anotações marginais ao programa do partido alemão do trabalho. In: Marx, K.; Engels, F. *Ausgewählte Werke*, band IV, Berlim: Dietz Verlag, 1978, p. 382-383. – itálico no original.

> natural, não contém valor de troca posto que ela não contém trabalho e que o valor de troca em si não contém matéria em estado natural[11].

Mais adiante acrescenta: "Do trabalho criador de valores de uso, é inexato dizer que ele é a *única* fonte da riqueza que produz. [...] Ele é a atividade que adapta a matéria a tal ou tal fim; ele pressupõe, pois necessariamente a matéria"[12].

A necessidade de pressupor a matéria incomoda os ontólogos, as ideias são tão mais bonitas do que a dura espessura dos fatos!

A periodização científica segundo Balibar

Antes da crítica althusseriana, predominava largamente na filosofia marxista da Europa ocidental a concepção de que o processo histórico consistia na exteriorização da essência humana, cuja unidade originária teria se cindido pela exploração do homem pelo homem, mas seria recuperada no final pela negação comunista da cisão entre proprietários e proletários. Segundo esta visão, a dialética da essência humana genérica se desdobra, esquematicamente, em três momentos: (a) a unidade natural das comunidades humanas originárias; (b) a cisão alienadora da essência humana pela divisão da sociedade em classes e pela reificação dos produtos do trabalho convertidos em mercadorias (c) a superação da alienação pela reconquista da unidade perdida no horizonte meta-histórico do comunismo. Já insistimos o suficiente no caráter metafísico deste humanismo. Não se pode fundamentar sobre ele o conhecimento objetivo e científico da evolução social da humanidade.

O texto de Balibar (1996), que ocupa as p. 189-332 do volume II de *Lire le Capital*(1996), parece-nos, após os de Althusser, a mais importante contribuição da árdua e audaciosa tarefa de propor um novo fundamento para a teoria marxista da história. Anima-o o propósito de ultrapassar as simplificações e as respostas metafísicas aos problemas sus-

[11] Citamos a partir da boa tradução francesa de Maurice Huson e Gilbert Badia, *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris: Éditions Sociales, 1957, p. 14-15.

[12] Citamos a partir da boa tradução francesa de Maurice Huson e Gilbert Badia, *Contribution à la critique de l'économie politique* Paris: Éditions Sociales, 1957, pp. 14-15.

citados pela teoria de Marx. Apoiando-se nas "exposições precedentes", nomeadamente nas de Althusser (p. 189), ele concentra-se no momento positivo da crítica, enunciando "os dois princípios que fundamentam a transformação da história em ciência", a "periodização" e a "articulação das práticas diferentes na estrutura social" (Idem, p. 192). Com efeito, toda análise da história é obrigada a identificar, portanto delimitar, eras, épocas, etapas, períodos, fases. O procedimento encerra inevitável margem de artifício, mas é manifestamente indispensável. Sem ele, diluir-se-iam as grandes configurações da evolução social e cultural e o desenrolar da história apareceria tão indeterminado quanto o célebre rio de Heráclito, que exatamente por nunca ser o mesmo repete eternamente a mesmice da pura alteridade. O reconhecimento da fisionomia de toda uma era supõe sempre um esforço analítico e uma hipótese hermenêutica. Mas a constatação das dificuldades intrínsecas às periodizações não deve levar a uma visão empirista da evolução histórica, que em sua versão mais extremada, dita nominalista, só admite os fatos singulares e só reconhece realidade nos indivíduos[13]. Balibar tem, pois razão de considerar que o modo de produção constitui o princípio de periodização da teoria marxista da história.

Entretanto, sua preocupação unilateral com os "invariantes da análise das formas" leva-o a uma simplificação do problema, que fica evidente quando, após examinar criticamente aqueles dois princípios (BALIBAR, 1996, p. 192-197), ele declara que o ponto de partida de sua reconstrução da teoria marxista da história consiste em determinar "os elementos de todo modo de produção, invariantes da análise das formas" (Idem, p. 209). Sem dúvida, é imperativo assinalar, como ele faz, os problemas epistemológicos da transposição de categorias da história tradicional à marxista. Mas não deixa de ser paradoxal basear em "invariantes" uma teoria da história. Reconhecemos nessa inversão de fundamentos o princípio do primado da estrutura sobre o acontecimento, mas considerar o curso da história como uma sequência de imobilidades sucessivas leva a interrogações. Para onde são relegadas as teses de Marx e Engels que enunciam a dinâmica das transformações sociais? Não seriam fundamentais os princípios teóricos de que o

[13] Para o nominalismo consequente, o próprio indivíduo é uma totalidade instável: as estrelas se resolvem em hidrogênio e hélio, os oceanos em gotas d'água, as rochas de granito em grãos de areia. Se um pingo de chuva, um sopro de vento, um punhado de terra, o brilho de uma chama prestam-se paradigmaticamente a exemplificar o esvaecer dos fenômenos, é porque carecem de identidade individual. Por isso Heráclito serviu-se do fogo para simbolizar o devir, que tudo consome, e do fluir da água para ilustrar a radical alteridade do aqui e do agora.

homem se autoproduziu pelo trabalho e de que a luta de classes é o motor da história? Procuramos mostrar acima que o primeiro desses princípios, tomado abstratamente, é meta histórico: oferece um fio condutor para a antropologia materialista, mas comporta interpretações idealistas (geralmente autointituladas "ontológicas"). Sabemos que o segundo foi assumido (mas não desenvolvido sistematicamente), alguns anos depois por Althusser.

Sem dúvida, toda investigação científica busca determinar relações "invariantes" entre os fenômenos. A mais universal dessas relações, expressa na fórmula $e = mc^2$, põe em equação três "elementos": energia, massa e velocidade da luz. Os "elementos invariantes" da "análise das formas" não são suscetíveis de tratamento matemático semelhante. Balibar fala em "combinatória", mas coloca o termo entre aspas, porque dos textos de Marx que ele comenta consta apenas *Verbindung* (combinação, junção, ou articulação). Nos textos de Marx, as *formas* determinam historicamente as relações econômicas (forma mercadoria, forma salário etc.) e também designam as relações de produção que caracterizam uma sociedade; é neste sentido que o termo é empregado no célebre estudo dos *Grundrisse* sobre as formas (*Formen*) que precederam o modo de produção capitalista. Elas ali designam as diferentes relações econômicas características das populações antigas da Eurásia e do Mediterrâneo.

Não é fácil perceber em que sentido a "combinatória" de Balibar contribui para a análise histórica dessas formas. Ela não nos parece trazer resposta satisfatória para o difícil problema das conexões entre a periodização pelo modo de produção e a história social concreta. Ele o reconhece à sua maneira ao apontar a necessidade de um "*segundo conceito*, de mesmo nível teórico que o de modo de produção [...] para constituir uma teoria da história como sucessão de modos de produção" (BALIBAR, 1996, p. 258). Ao formular assim o problema, Balibar já apontava para a solução, à qual ele consagra a parte final de seu ensaio: a teoria da transição. Mas, prisioneiro de seu ponto de vista estritamente estruturalista, ele a entende como coexistência de dois modos de produção. Mas sobre a dinâmica dessa coexistência, ele não nos parece oferecer nenhuma ideia notável. Não somente a propósito da possibilidade histórica de uma transição regressiva, como a que iria ocorrer na União Soviética um quarto de século depois (que ninguém previa, mas fatos não previstos confirmam ou não a perti-

nência de uma teoria), como também de transições anteriores, do modo de produção feudal para o capitalista e do escravista para o feudal. Se ele tivesse efetivamente utilizado o princípio da "articulação das práticas diferentes na estrutura social", que constitui, segundo ele, ao lado da "periodização", o fundamento da "transformação da história em ciência", sua contribuição à "teoria da transição" teria sido mais concreta.

Uma época de revolução social

As teses de Marx e Engels sobre a evolução social mostram a complexidade e as dificuldades do problema que Balibar se propôs resolver com sua combinatória das formas. O marxismo absorveu criticamente o princípio hegeliano de que os processos históricos se desenvolvem segundo uma lógica objetiva. A interpretação mais frequente dessa absorção foi sugerida pelo próprio Marx, ao propor a inversão materialista da dialética, para fazê-la caminhar sobre suas próprias pernas e não sobre a cabeça, como em Hegel[14]. A imagem é muito clara naquilo que nega: a história não consiste na objetivação do Espírito Absoluto em conformidade com os desígnios da Providência. Ela nega também as teleologias laicas, que são resíduos profanos da teologia. Quanto a seu conteúdo positivo, a inversão ilustra claramente a tese de que o principal fator determinante do movimento histórico não são as ideias, mas a base econômica da sociedade.

Não é indispensável, porém ser "althusseriano" para considerar que a generalização da imagem da inversão nos conduz antes a problemas do que a soluções teóricas. Pode-se efetivamente, num sentido que não seja frouxo ou demasiado genérico, compreender a dialética materialista da contradição entre as relações de produção e o nível de desenvolvimento das forças produtivas em termos de inversão da dialética hegeliana? Não nos parece. A contradição, no pensamento de Hegel, é imanente aos momentos do autodesenvolvimento do Espírito, ao passo que na dialética

[14] Ela também é descrita como descida do céu à terra, do abstrato ao concreto. Entretanto, no texto sobre o método da economia política, que faz parte da *Introdução de 1857*, Marx refere-se ao "método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto", o que evidentemente choca o senso comum empirista, para o qual, ao contrário, nos elevamos do concreto ao abstrato. É que o empirismo, como bem assinalou Althusser, entende a abstração como uma extração: o conceito se livra do peso da particularidade para se erguer ao ceu das ideias. (MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*, Band 13, Berlin: Dietz Verlag, 1969, p. 632). Publicamos o texto original "*Die Methode der politischen Ökonomie*" em *Crítica Marxista* 30 (2010), p. 103-125, com uma apresentação e uma bela tradução de Fausto Castilho.

materialista, ela não existe em estado puro, mas é sempre ativada pelos fatos históricos concretos.

Foi longo o esforço de Marx e Engels na elaboração das categorias do materialismo histórico. Em *A ideologia alemã*, composta em 1845-1846, eles sustentam que: "o grau de desenvolvimento que as forças produtivas (*Produktionskräfte* ou *Produktivkräfte*) de uma nação atingiram" se reconhece "pelo grau de desenvolvimento que a divisão do trabalho (*die Teilung der Arbeit*) atingiu"[15]. A relação entre esses dois componentes da base econômica não é de mera correspondência: o desenvolvimento da divisão do trabalho é *consequência* do avanço das forças produtivas. Eles acrescentam, com efeito, que "toda força produtiva nova conduz a um novo aperfeiçoamento da divisão do trabalho", desde que não se trate "apenas de uma simples extensão quantitativa das forças produtivas já conhecidas até então (desmatamento de terras, por exemplo)"[16]. É a introdução de um meio de produção mais avançado que impulsiona a divisão do trabalho. Por exemplo, a energia cinética hidráulica ou eólica para mover os moinhos, em substituição à tração animal e à tração humana, ou a rotação trienal das culturas no Ocidente medieval. Nos dois casos, o aumento da produtividade incide na divisão do trabalho, liberando trabalhadores para outras atividades.

O conceito de relação de produção aparece acoplado ao de relação de troca na expressão *Produktions und Verkehrsverhältnisse* (relações de produção e de troca), ou então, quando se trata da relação (*Verhältniss*) com as forças produtivas, só aparece *forma de troca* (*Verkehrsform*)[17]. É que as categorias fundamentais ainda não estão plenamente articuladas e a terminologia que as exprime ainda era flutuante, como bem assinalou Badia[18].

A relação dos "diferentes estágios de desenvolvimento (Entwiklungsstufen)" das forças produtivas com as "diferentes formas da

[15] MARX, K.; ENGELS, F. Die deutsche ideologie. In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Berlin: Dietz Verlag, 1978, I, p. 208.

MARX, K.; ENGELS, F. *L'idéologie allemande*, Paris: Éditions Sociales, 1968, p. 46. – Sempre que nos pareceu importante, citamos o original alemão; conforme o caso, como aqui, juntamos a referência da tradução francesa de Badia.

[16] Idem, p.46.

[17] MARX, K.; ENGELS, F. *Die deutsche ideologie*, Paris: Éditions Sociales, 1968, p.263-264. – Badia traduz *Verkehrsform* ora por *modes d´échange*, ora por *formes d´échange*.

[18] Idem, p.18.

propriedade", questão central do materialismo histórico, fica encoberta pelo verbo "ser", que sugere uma identidade de tipo expressivo: os estágios da divisão do trabalho "são outras tantas" ("*sind ebensoviel*") formas diferentes da propriedade". O estágio A do trabalho produtivo se expressa na forma A da propriedade, o estágio B na forma B e assim por diante. Na sequência do texto, com efeito, o "estágio não desenvolvido (*unentwickelten*) da produção", caracterizado por uma incipiente divisão do trabalho, se expressa na propriedade tribal (*Stammeigentum*). Seguem, em ordem histórica, a propriedade comunal e estatal da antiguidade (*das antike Gemeinde und Staatseigentum*) e a propriedade feudal, combinada nas cidades à propriedade corporativa[19].

Longe, pois de colocar em segundo plano os fatos que não se enquadram bem em seus esquemas teóricos, os dois autores chamam a atenção para eles. Como explicar, em especial, a presença da propriedade privada em sociedades da antiguidade em que predominava a propriedade comunal e estatal? Ela é considerada uma "forma anormal e subordinada à propriedade comunal", mas eles assinalam que o desenvolvimento da "propriedade privada imobiliária" exerceu efeito "desagregador" sobre "toda a articulação social que nela se baseava"[20]. Não fica, pois clara a lógica de desenvolvimento das formas da propriedade. O aparecimento da propriedade privada nos poros da propriedade estatal-comunal é constatado, mas não é explicado.

As teses enunciadas em grandes traços por Marx e Engels nos anos 1846-1848 receberam sua formulação mais acabada no final da década seguinte, em duas passagens do prefácio de *Para a crítica da economia política* (1859), nas quais a influência hegeliana restringe-se à tese, certamente fundamental, de que os processos históricos se desenvolvem segundo uma lógica objetiva.

A primeira passagem sustenta que quando as relações de produção deixam de se adequar ao nível de desenvolvimento das forças produtivas, entrando em contradição com elas, instaura-se uma "época de revolução social". O conteúdo dessa revolução consiste na supressão das relações de produção que se tornaram um entrave à produção da riqueza social:

[19] Id., p. 208-210.

[20] Id., p. 209 – edição Badia, p. 47.

> Ao atingir determinado estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é senão uma expressão jurídica disso, com as relações de propriedade no interior das quais se desenvolveram até ali. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em obstáculos a elas. E se abre, assim, uma época de revolução social.[21]

Na segunda formulação, "época" vem despojada do restritivo "de revolução", assumindo um sentido mais amplo. Em "grandes linhas" ("im grossen Umrissen"), diz Marx, as "épocas progressivas da formação social da economia (*progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation*)", são os "modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno"[22]. A enumeração contém designações geográficas ("modo de produção asiático") e históricas (a sucessão antigo/feudal/moderno). O modo asiático remonta às primeiras grandes formações estatais do penúltimo e do último milênio antes do calendário cristão (A.C.); a época antiga remete a um contexto geográfico bem determinado: a bacia do Mediterrâneo e terras próximas ao longo do último milênio A.C. e até a queda do Império Romano do Ocidente; a feudal à Europa ao longo da Idade Média e o burguês moderno ao surgimento do modo capitalista de produção. Tal é, sempre "em grandes linhas", a lógica objetiva da evolução das "formações sociais da economia". Esse esquema retoma a tradicional divisão da história em três eras (antiga, medieval e moderna), mas ultrapassa seu caráter eurocêntrico, acrescentando-lhe o modo asiático[23].

O conceito de época no materialismo histórico apresenta, pois (a) um sentido restrito para designar a *fase* revolucionária de uma estrutura econômica que deixou de ser "progressiva" porque, ao atingir determinado estágio de desenvolvimento, as forças produtivas entraram em contradição com as relações de produção; (b) um sentido geral, que designa a época em sua totalidade. Ela é sempre "progressiva" em relação à anterior, já que se instaura sobre a base de novas relações de produção adequadas ao nível superior atingido pelas forças produtivas. Neste sentido amplo, o conceito remete às

[21] A tradução é nossa, mas remetemos a *Para a crítica da economia política*, São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 25.

[22] Idem, p. 26.

[23] Sobre este conceito, permito-me remeter a meu estudo "A 'forma asiática' e o comunismo agrário primitivo", publicado em *Crítica Marxista*, n. 2, 1995.

quatro grandes épocas do desenvolvimento econômico da sociedade, que correspondem aos quatro modos fundamentais de produção cuja sucessão constitui o principal fio condutor da evolução histórica da humanidade.

Compreensivelmente, esse esquema suscitou ampla gama de comentários e críticas. Algumas destas, sobretudo as de inspiração polêmica, não levaram em conta que Marx começa a frase em que caracteriza as quatro "épocas progressivas" da economia com o adjunto adverbial "em grandes linhas". Ele não pretendia enumerar ali todos os modos de produção, mas apenas os fundamentais; por isso não se refere, por exemplo, às pequenas coletividades de produtores independentes vivendo em regime de auto subsistência ou trocando uma parte de sua produção com populações vizinhas; nem à pequena produção mercantil. Quanto à ausência de referência ao comunismo primitivo, ela explica-se por se tratar do ponto de partida pré-histórico da evolução econômica da humanidade e não de uma "época progressiva" de sua história.

É notável o espírito de objetividade científica destes e de outros textos sobre as grandes configurações da evolução social. Eles avançam hipóteses, enunciam teses, mas sempre remetendo a processos históricos concretos. Deixando aberta a possibilidade de confrontar suas conclusões com fatos e processos que não parecem corresponder a seus esquemas históricos, Marx e Engels estimulam a reflexão crítica, mesmo quando ela se interroga sobre o alcance da lógica objetiva do desenvolvimento do modo capitalista de produção. Um dos exemplos mais esclarecedores é a acima referida "Resposta a Mikhailoviski", em que Marx, envolvendo-se no debate travado entre os revolucionários russos ao longo da segunda metade do século XIX a respeito do porvir das comunidades de aldeia (*mir*), negou que a dissolução da aldeia russa estivesse inexoravelmente inscrita na evolução social. Sustentou, porém a ideia de uma necessidade condicional: se, a exemplo do que ocorrera na Inglaterra e estava ocorrendo em diferentes graus nos demais países da Europa ocidental, os camponeses viessem a ser expulsos em massa da terra, tornando-se proletários, o cenário de miséria social que acompanha as "leis implacáveis" do desenvolvimento capitalista reproduzir-se-ia na Rússia. Essa consequência é necessária, mas depende de uma condição que é contingente: a supressão das condições objetivas de existência da grande massa da população rural. Enquanto a maioria

dos camponeses dispusesse de acesso direto às riquezas naturais do meio ambiente, o povo russo não conheceria esse desfecho socialmente trágico[24]. Quatro anos depois, na carta de 8 de março de 1881 à revolucionária russa Vera Zassulich, que pedira sua opinião sobre o destino histórico das aldeias camponesas, Marx concordou com a tese de que a velha comuna rural era "o ponto de apoio da regeneração social na Rússia" [25].

[24] MARX, K. Resposta a Mikhailoviski. In: *Oeuvres*, tomo II, Paris: la Pléiade/Gallimard, 1968, p.1552-1555.

[25] MARX, K. Resposta a Vera Zassulich. In: *Oeuvres*, tomo II, Paris: la Pléiade/Gallimard, 1968, p.1558.

Teoria e Método

Indicações para o estudo do marxismo de Althusser

Armando BOITO JR[1]

O tema deste texto é o marxismo estrutural inaugurado por Louis Althusser e o seu objetivo é o de fornecer ao leitor algumas breves indicações para o conhecimento e para o estudo da obra desse filósofo marxista e de alguns dos seus seguidores.

Trataremos das teses e conceitos althusserianos referentes às ciências sociais, isto é, ao materialismo histórico, e não à filosofia. Da multiplicidade de teses e conceitos que Althusser desenvolveu ao discutir o materialismo histórico, reteremos apenas aqueles mais gerais que, a nosso ver, particularizam a escola althusseriana no campo amplo e diversificado que é o campo do marxismo.

1 Três fases da obra de Althusser

A obra de Althusser é ampla e aborda problemas e temas muito variados. Ela passa, ademais, por fases que apresentam características teóricas distintas. De uma maneira simplificada, e deixando de lado os seus escritos

[1] Professor Titular de Ciência Política da Unicamp e editor da revista *Crítica Marxista*. É autor do livro *Estado, política e classes sociais*. São Paulo: Editora Unesp, 2007. armando.boito@gmail.com

de juventude anteriores à sua adesão ao marxismo, podemos dizer que sua obra possui, no que diz respeito às ciências sociais, pelo menos três fases.

Em primeiro lugar, aquela representada pelos trabalhos dos anos 1960, na qual Althusser desenvolve a noção marxista de estrutura e que foi, de longe, a obra de maior repercussão no mundo intelectual. São dessa fase a coletânea de ensaios publicada em 1965 intitulada *Pour Marx* (1996), traduzida no Brasil com o título "A favor de Marx" (1979), e a obra coletiva *Lire le Capital* ([1965]1996), traduzida entre nós com o título "Ler o Capital", publicada em dois volumes (1979c; 1980) e que conta com a participação, além do próprio Althusser, de alguns dos jovens filósofos que trabalhavam com ele na época – Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey e Jacques Rancière.

Em segundo lugar, temos a fase que, grosso modo, compreende a década de 1970, em que Althusser, pressionado pelas críticas que lhe foram dirigidas, nas quais era acusado de teoricista e estruturalista, tratou de destacar o lugar da luta de classes na sua teoria, de repensar algumas de suas teses filosóficas e a relação entre filosofia e ciência. São dessa fase ensaios como "Elementos de autocrítica", "Sustentação de tese em Amiens", "Marxismo e luta de classes", "Resposta a John Lews" e outros reunidos no livro "*Positions*" (1976). No Brasil, esses ensaios foram publicados em duas coletâneas editadas pela Graal intituladas "Posições – 1" e "Posições – 2" (ALTHUSSER, 1978b; 1980). São dessa fase também alguns ensaios que fazem um balanço crítico dos limites do marxismo, dos problemas políticos do socialismo da antiga URSS e do movimento comunista internacional: o pequeno livro, publicado inicialmente em partes pelo jornal *Le Monde*, intitulado "*Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste Français*" (ALTHUSSER, 1978a), salvo engano sem tradução no Brasil, e "*Il marxismo come teoria finita*" publicado originalmente na Itália em 1978, cuja tradução brasileira apareceu no número 2 da revista *Outubro* (1998).

Por último, temos a fase marcada por uma reviravolta na produção de Althusser, na qual ele irá desenvolver a ideia de um "materialismo do encontro" ou "materialismo aleatório". Aqui, predominam os seus escritos da década de 1980, que aparecem no primeiro volume da publicação póstuma "*Écrits philosophiques et politiques*", volumes I e II (1994), não publicados no Brasil. Desde o seu início, a corrente althusseriana tinha

como preocupação central desenvolver o materialismo histórico, isto é, o conjunto de teses e conceitos elaborados pela tradição marxista para explicar tanto a reprodução quanto a transformação das sociedades humanas. Acontece que nesta terceira fase da produção de Althusser, a ambição do materialismo histórico de apresentar o processo histórico como um processo ordenado e regido por leis e relações de causalidade, ainda que leis e relações de causalidade concebidas de maneira específica, essa ambição foi substituída pela ideia de que na história das sociedades humanas reina a contingência. O texto mais importante dessa fase é o ensaio "*Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre",* de 1982, publicado no Brasil com o título *A corrente subterrânea do materialismo do encontro* no número 20 da revista *Crítica Marxista* (2005). Na nossa avaliação, essa nova fase instaura uma ruptura epistemológica na obra de Althusser – conceito esse de ruptura epistemológica que, como se sabe, Althusser elaborou para caracterizar a ruptura da obra de maturidade de Marx com os seus escritos juvenis. Falamos em ruptura epistemológica para indicar uma descontinuidade profunda, já que Althusser retira-se do campo do materialismo histórico ao abandonar a pergunta sobre as leis e relações de causalidade da história, concebida como um processo, e adota a tese que apresenta a história como o reino da contingência.

Nossas indicações sobre a obra de Louis Althusser irão considerar apenas a primeira fase apresentada acima, aquela que tem como obras magnas "*Pour Marx*" e "*Lire le Capital*", e que foi, conforme já indicamos, a fase da produção de Althusser que logrou obter maior repercussão no mundo intelectual.

2 O marxismo como ciência social

Althusser concebe o marxismo como uma ciência da sociedade. Sua produção concentra-se na tarefa de desenvolver essa ciência que, seguindo a tradição, ele denomina materialismo histórico. Essa tarefa tinha sido abandonada por outras tradições marxistas que concebiam o marxismo não como uma ciência da sociedade, mas simplesmente como uma "filosofia crítica" ou como um "guia para a ação". Na concepção de Althusser, diferentemente, Marx descobriu um continente científico novo, o continente da história, de modo semelhante ao de cientistas anteriores

que tinham descoberto os continentes da física, da matemática ou, depois de Marx, o continente da mente humana – Freud e a psicanálise. Do novo continente, Marx teria desbravado apenas algumas áreas, cabendo aos marxistas prosseguir sua exploração. Ora, se o materialismo histórico é uma ciência da sociedade ele deve, como toda ciência, ser desenvolvida, submetida à prova e renovada. O althusserianismo é avesso ao dogmatismo e é aberto, sem cair no ceticismo, à dúvida, ao questionamento e às contribuições vindas de pesquisas realizadas fora do campo do marxismo.

Nicos Poulantzas, o cientista político marxista que, partindo das concepções da obra de Althusser, escreveu o clássico "Poder político e classes sociais" em 1968 (POULANTZAS, 1977), o mais ambicioso tratado marxista de ciência política, produziu essa sua obra retificando e incorporando teses e conceitos provenientes da análise política de Max Weber, que Poulantzas utiliza para analisar a burocracia de Estado, e de autores modernos não marxistas, como o institucionalista Maurice Duverger cujos trabalhos Poulantzas se apropria, após retificação, para analisar os regimes e os partidos políticos. Embora esse procedimento mais aberto não fosse original na história do marxismo, a escola althusseriana recuperava, com ele, uma maneira de praticar o marxismo que tinha sido abandonada pelo dogmatismo que impregnou grande parte do marxismo do século XX. Cabe lembrar que Engels se apropriou amplamente da obra do antropólogo Lewis Henry Morgan para analisar a história da família, assim como Lênin e Hilferding utilizaram a obra de John A. Robson para analisar o imperialismo e o capital financeiro. O que a escola althusseriana talvez tenha apresentado de original nessa matéria foi a sua reflexão teórica sobre como os marxistas devem realizar a apropriação de descobertas e inovações que são obtidas fora do campo do marxismo. A ideia central aqui é a de retificação. O novo, surgido fora do campo do marxismo, pode ser incorporado a esse campo desde que retificado para não originar inconsistência, incongruência ou contradições teóricas. E, em se tratando do trabalho de produção de ciência, o cientista marxista não pode descartar a hipótese de uma nova descoberta impor retificações na teoria marxista e, no limite, o seu abandono. É exatamente isso que significa afirmar que a concepção do marxismo como ciência social é incompatível com o dogmatismo.

Ao conceber o marxismo como ciência, Althusser retoma a postura epistemológica que informa a principal obra de maturidade de Marx, "O Capital", e reata com a tradição amplamente predominante no marxismo da qual fazem parte autores e dirigentes socialistas de orientações políticas tão diversas como Engels, Kautsky, George Plekhanov, Lênin, Eduard Bernstein, Trotsky, Max Adler, Nicolai Bukarin, os austro-marxistas e outros que, cada qual a seu modo, pensava o marxismo como uma ciência social – economia, sociologia, ciência política, história e estudos culturais. (BOTTOMORE, 1976). Tal concepção afasta-o, contudo, da Escola de Frankfurt, que concebe o marxismo como uma mera crítica (politicamente resignada) da sociedade capitalista e também do Lukács de "História e consciência de classe", que funde num só corpo o marxismo e aquilo que Lukács denominou na obra citada a consciência verdadeira da classe operária. A concepção do marxismo como ciência da sociedade e da história, isto é, como materialismo histórico, afasta-o também de um autor que o próprio Althusser admirava muito e no qual ele se inspirou para escrever seu conhecido ensaio "Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado" (1974). De fato, tal concepção afasta Althusser de Antonio Gramsci. O contraste com o marxista italiano, mesmo que rápido, pode ser instrutivo para o leitor.

Para Gramsci, o marxismo seria, no fundamental e simultaneamente, um "guia para a ação", isto é, a "filosofia da práxis" (o marxismo como política), uma "nova concepção de mundo" (o marxismo como filosofia) e, na análise social e histórica, um simples "método de análise", e não também uma teoria. Para Gramsci, não caberia, no campo do marxismo, qualquer tentativa de elaborar uma teoria científica da sociedade. A esse respeito, é conhecido o longo texto crítico que Gramsci escreveu contra a tentativa de N. Bukarin de sistematizar a teoria marxista das sociedades. Nesse texto de crítica e polêmica, Gramsci sustenta que o marxismo seria um historicismo absoluto, historicismo significando nesse caso que cada conceito e tese estão irremediavelmente colados ao período histórico no qual foram produzidos e que, por isso, o marxismo não comportaria formulações gerais que pudessem se aplicar ao estudo de diferentes períodos históricos. (GRAMSCI, 1999.) Tomemos, para ilustração, três breves passagens de Gramsci nesse ensaio.

> A experiência sobre a qual se baseia a filosofia da práxis não pode ser esquematizada; ela é a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade, cujo estudo pode dar lugar ao nascimento da "filologia"

> como método de erudição na verificação dos fatos particulares e ao nascimento da filosofia entendida como metodologia geral da história. (GRAMSCI. 1999, p. 146).
>
> “[...] metafísica [...] (é) qualquer formulação sistemática que se afirme como verdade extra-histórica, como um universal abstrato fora do tempo e do espaço.” (Idem, 1999, p. 121).
>
> “A filosofia da práxis é o historicismo absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história. Nesta linha é que deve ser buscado o filão da nova concepção de mundo” (Idem, 1999, p. 155).

O contraste é marcante. Para Althusser, o marxismo não é um mero guia para a ação e tampouco uma “concepção de mundo”. O marxismo é uma teoria científica cujas pedras fundamentais foram assentadas por Marx. É uma teoria da sociedade e da história e, como tal, produz conceitos gerais e conceitos específicos, situados em diferentes níveis de abstração, que compõem uma teoria que busca ser sistemática, distingue-se da análise empírica concreta e é instrumento, sujeito a retificações, para a realização dessa análise. Dessa perspectiva, a história pode sim ser analisada a partir de conceitos abstratos e muito gerais que transcendem diferentes e prolongados períodos históricos situados em áreas geográficas as mais variadas.

Podemos, como faz Althusser no seu ensaio intitulado “Sobre o trabalho teórico: dificuldades e recursos” (S/d.) – tradução portuguesa da Editorial Presença – hierarquizar os conceitos segundo seu nível de abstração. Num nível mais abstrato, teríamos os conceitos supramodais (Estado em geral, economia em geral, modo de produção, ideologia etc.), que se referem a qualquer modo de produção, a qualquer Estado, economia ou ideologia existentes em qualquer época ou lugar, seja no modo de produção escravista da Antiguidade Greco-Romana, seja no modo de produção capitalista do século XXI ou outro. Marx e Engels concebiam a ideia de economia em geral para caracterizar a atividade produtiva em qualquer período histórico, atividade que reuniria, sempre e invariavelmente, o trabalhador, os instrumentos e o objeto de trabalho. Podemos falar também do Estado em geral, independentemente de ser um Estado escravista, feudal ou capitalista. Engels, no “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” (1974), caracteriza o Estado em geral como a instituição dotada de

um aparelho repressivo que é o centro organizador da dominação de classe. Esses "universais abstratos fora do tempo e do espaço", no sentido que cobrem milhares de anos de história humana nos diferentes continentes, são, embora muito pobres em determinações, imprescindíveis para a análise histórica, ao contrário do que sustenta Gramsci na sua crítica a Bukarin. De resto, é exatamente desses universais que necessitamos partir para poder caracterizar as particularidades, essas sim ricas em determinações, de economias e de Estados específicos. O historicismo proposto na passagem citada de Gramsci, segundo o qual os conceitos gerais, necessariamente abstratos e simples, seriam uma esquematização arbitrária, tal historicismo apenas na sua aparência valoriza a especificidade histórica pois, sem conceitos gerais, a história só poderá ser percebida como um fluxo contínuo e indiferenciado de acontecimentos indeterminados.

Num segundo nível de abstração, teríamos, ainda segundo Althusser no citado ensaio em que trata do trabalho teórico, os conceitos modais (modo de produção capitalista, modo de produção feudal, Estado capitalista, Estado escravista, economia capitalista, economia socialista, ideologia burguesa etc.). Esses conceitos, situados num nível de abstração inferior, têm um âmbito de aplicação mais restrito, mas, ainda assim, são abstratos. É claro que encontraremos grandes diferenças, mesmo nos restringindo ao período atual, entre o capitalismo estadunidense e o capitalismo brasileiro ou grego, e, no entanto, utilizamos o mesmo conceito de capitalismo para os três países porque todos eles são dotados de um tipo de economia e de um tipo de Estado característicos. No modo de produção capitalista, a economia reúne proprietários dos meios de produção que exploram trabalho livre assalariado num processo de acumulação cujo fim encontra-se em si mesmo e o Estado, instituição que organiza a dominação da classe burguesa, adquire a forma de uma instituição aparentemente universalista que se apresenta como representante de toda a sociedade. O Estado capitalista, como todo Estado, seja ele feudal ou escravista, é o centro organizador da dominação de classe, mas, diferentemente desses outros tipos de Estado, organiza a dominação de classe de uma maneira particular, qual seja, de maneira a ocultar o seu caráter de classe, enquanto o Estado feudal e o Estado escravista traziam inscritos nas suas normas jurídicas e nas suas instituições o seu particularismo de classe. Partindo, portanto,

do Estado em geral, falamos agora, de tipos de Estado correspondentes a modos de produção específicos – escravista, feudal, capitalista. Nesse nível, poderíamos falar também do Estado socialista, ainda que esse Estado seja, na teoria marxista, um Estado de tipo muito particular.

Num terceiro nível, esse o mais concreto e determinado, a escola althusseriana trabalha com o conceito de formação social: o capitalismo agromercantil dependente brasileiro do período da Primeira República (1889-1930), o capitalismo neoliberal e imperialista francês do século XXI etc. O conceito de formação social trata da maneira como um determinado modo de produção vigora numa sociedade historicamente determinada, podendo, como foi o caso do capitalismo brasileiro da Primeira República, comportar elementos econômicos, políticos e sociais de modos de produção anteriores ao capitalismo. É nesse nível mais concreto que um número maior de particularidades históricas da sociedade em questão pode ser considerado: as características específicas da sua economia e do seu Estado, o regime político vigente, sua inserção na divisão internacional do trabalho, a composição de classes existente nessa sociedade, suas tradições políticas etc. O conceito de formação social, que se inspira muito na análise que Lênin fez do desenvolvimento do capitalismo na Rússia, na qual o futuro dirigente bolchevique mostrou a existência de quatro ou cinco modos de produção convivendo de maneira complexa e articulada na Rússia czarista do final do século XIX (LÊNIN, 1974), tal conceito procura se aproximar o mais possível do conjunto de determinações e particularidades de uma dada sociedade. O Brasil, tal qual a França, apresenta um Estado capitalista, mas um Estado capitalista dependente e não imperialista. Ademais, a dependência, no modelo neoliberal de capitalismo, é fundamentalmente financeira e – nova particularidade – desde a formação dos governos do PT, tem sido objeto de um processo de reformas.

Nessa hierarquia de três níveis de conceitos desenhada por Althusser, o processo de conhecimento corresponde ao método que Maurice Dobb, inspirando nas ciências da natureza, denominou "método das aproximações sucessivas", no qual o conhecimento, como uma curva assintótica, aproxima-se indefinidamente da realidade sem nunca encontrar-se com ela.

Temos assim uma diferença entre Althusser e Gramsci que se refere a um elemento fundamental na compreensão do que é o marxismo e torna

as concepções gerais desses dois autores inconciliáveis. Contudo, e apesar disso, a distância entre o conjunto da obra de Gramsci e a obra de Althusser, embora importante, é menor do que essas concepções gerais inconciliáveis poderiam sugerir. Isso porque Gramsci nem sempre foi consequente com os seus próprios enunciados epistemológicos mais gerais. Tal inconsequência se, lamentavelmente, introduziu inconsistências nos "Cadernos do Cárcere", foi, em compensação, benéfica para o desenvolvimento do marxismo. De fato, as análises inovadoras que Gramsci faz da política resultam da mobilização de conceitos que transcendem situações históricas particulares. Suas considerações sobre o cesarismo abarcam, na formulação mais geral que ele próprio apresenta, tanto a Antiguidade Romana quanto a Europa do século XX. E isso não é um exercício de metafísica, ao contrário do que acreditaríamos se concordássemos com o que o próprio Gramsci afirma no seu texto contra Bukarin. Também as suas análises sobre a unificação italiana recorrem a conceitos gerais, muitos dos quais elaborados pelo próprio Gramsci, que transcendem períodos históricos os mais variados: conceito como bloco histórico, revolução passiva, classe social, alianças de classe, intelectuais orgânicos e tradicionais etc. Novamente abandonando seus próprios conselhos epistemológicos, Gramsci opera aqui com conceitos que *esquematizam* sim a experiência histórica e, ao fazê-lo, Gramsci supera a impotência teórica à qual a sua formulação sobre a história como "infinita variedade" poderia condenar os marxistas.

O historicismo é um dos principais alvos da crítica de Althusser. No plano da epistemologia da ciência, o motivo dessa crítica é a concepção que a corrente historicista oferece da produção de conhecimento. Se tal produção fosse inseparável do período histórico no qual ela se dá, seria impossível pensar o marxismo como ciência da história, posto que a ciência, seus conceitos e teses têm de transcender o momento e as condições, fortuitas ou necessárias, de sua própria produção.

3 Renovação e importância do conceito de modo de produção

Como já sugerimos acima, o conceito de modo de produção é de grande relevância nas análises históricas, econômicas, políticas e sociais de Althusser e de seus seguidores. Althusser, tal qual fizera Marx em sua obra

"O capital", colocou o conceito de modo de produção no centro da teoria da história e das sociedades – o materialismo histórico – e, em acréscimo, deu a esse conceito um desenvolvimento novo. Tal desenvolvimento pretende sistematizar aquilo que já está contido, embora em estado prático, isto é, não formulado de maneira explícita e sistemática, na própria obra de Marx.

O conceito de modo de produção não deve, para Althusser, ficar restrito à economia. Assim modificado, tal conceito se desprende da terminologia original – a terminologia "modo de produção" sugere, tão somente, a "maneira de produzir", isto é a economia – e passa a abarcar além da economia, a política e a ideologia. Chega-se a um conceito *ampliado* de modo de produção. Essa ampliação tem pressupostos e consequências teóricas muito importantes. De um lado, ela fornece um novo instrumento para a análise do conjunto da totalidade social, pensada agora como articulação necessária da economia, da política e da ideologia, e, de outro lado, essa ampliação é também um instrumento de crítica ao economicismo e ao voluntarismo que foram, juntamente com o historicismo, tendências muito presentes no marxismo do século XX.

Podemos nos perguntar se a expressão "modo de produção" não se torna imprópria para o novo conceito que abarca, agora, a totalidade social. A verdade é que embora Althusser tenha mantido a terminologia, ele altera o conteúdo do conceito. Maria Turchetto avalia que Althusser, atuando num campo intelectual hegemonizado pelo marxismo do Partido Comunista Francês, tinha de manter a terminologia marxista tradicional para não perder seus interlocutores; para avançar, sustenta a professora da Universidade de Florença, Althusser precisaria, como no carnaval fiorentino, "avançar mascarado" (TURCHETTO, 2006).

Althusser e seus seguidores concebem a sociedade como uma totalidade que articula três instâncias principais: economia, política e ideologia. Concebem cada uma dessas instâncias como estruturas particulares e articuladas num todo que eles denominaram todo complexo a dominante para indicar que uma das instâncias ou estruturas sempre domina na articulação do todo. É nessa reflexão que Althusser elabora os conceitos de determinação em última instância e sobredeterminação (MOTTA, 2012). A instância econômica determinaria em última instância a totalidade social, não por ocupar, em qualquer modo de produção, o papel dominante,

mas por ser ela que, em cada modo de produção, designaria qual instância ocuparia a posição dominante. No feudalismo, por exemplo, e Althusser se inspira numa famosa nota de rodapé de Marx em "O capital", o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e a união do produtor direto aos meios de produção – vinculação do servo à gleba – resultaria no fato de a instância ideológica, representada fundamentalmente pela religião, ser a instância dominante; já no capitalismo, a instância econômica seria simultaneamente determinante e dominante.

Até aqui, estamos no nível dos enunciados. Porém, a situação muda quando examinamos a maneira como Althusser e os althusserianos utilizam o conceito de modo de produção. Nesse caso, muitos autores e trabalhos acabam se afastando da ideia de determinação em última instância pela economia e praticando uma análise que estabelece uma causação recíproca entre economia, política e ideologia sem determinação fundamental de nenhuma delas (SAES, 1998).

Consideremos a análise que Poulantzas faz do Estado no seu já citado livro "Poder político e classes sociais". O Estado capitalista é apresentado como condição para a reprodução das relações de produção capitalistas. Ou seja, o conceito de modo de produção não pode se restringir à economia porque essa depende, para se reproduzir, da existência da superestrutura jurídico-política. Embora o Estado capitalista e a sua função não sejam objeto de uma análise sistemática de Marx em sua obra "O Capital", temos, em estado prático, algumas teses fundamentais que, se desenvolvidas, permitem que cheguemos a tal. De fato, Marx mostra no Livro I de "O Capital", mais exatamente na passagem da segunda seção ("A transformação do dinheiro em capital") para a terceira seção ("A produção da mais-valia absoluta"), que as relações entre o operário e o capitalista como relações entre vendedor e comprador de mercadoria, só podem se reproduzir no tempo de maneira relativamente pacífica devido ao papel que desempenha o Estado burguês, particularmente o direito formalmente igualitário típico desse tipo de Estado. No direito burguês, os proprietários de mercadorias, inclusive o trabalhador que vende a sua força de trabalho, aparecem, todos, como homens livres, iguais e trocando equivalentes. O trabalhador assalariado é, de fato, juridicamente livre, o que o distingue do escravo e do servo. A proclamação de liberdade é, como diria Althusser,

uma *alusão* à realidade. Mas, essa mesma proclamação é, também e principalmente, uma *ilusão*, na medida em que oculta a relação de exploração e de dominação de classe. A existência do direito burguês, que é parte integrante do Estado, é, assim, concebida como condição para a reprodução das relações de produção capitalistas. Daí, a necessidade de se ampliar o conceito de modo de produção fazendo-o abarcar tanto a estrutura econômica como a estrutura jurídico-política, isto é, fazendo-o abarcar as principais estruturas da totalidade social.

Nicos Poulantzas, seguindo nessa trilha, apresentou o direito burguês, formalmente igualitário à diferença do direito escravista e feudal, e as instituições do Estado capitalista, regidas por regras que as colocam aparentemente acima das classes sociais, como necessários à reprodução das relações de produção capitalistas. O direito isolaria, segundo Poulantzas, os agentes da produção, ocultando aos seus próprios olhos seu pertencimento de classe, e o Estado capitalista, graças à sua aparência universalista, poderia reunir os agentes da produção, já isolados, num coletivo nacional imaginário, desviando os produtores diretos da organização e da luta de classe. O desenvolvimento das forças produtivas e a separação dos produtores diretos dos meios de produção, condições econômicas inexistentes nos modos de produção pré-capitalistas, permitiriam a existência do direito formalmente igualitário e das instituições de Estado aparentemente universalistas e esses, por sua vez, permitiriam a reprodução das relações de produção capitalistas. Ou seja, na reprodução do capitalismo, economia, política e ideologia estariam vinculados numa relação de condicionamento recíproco[2].

Anunciada nas formulações gerais, a determinação em última instância pela economia desapareceria, então, das análises efetuadas pelo

[2] É interessante fazer uma comparação entre a crítica althusseriana e a crítica gramsciana do economicismo. No plano mais geral, ambas as críticas se aproximam e são movidas pelo mesmo interesse em destacar o papel da política e da ideologia. Foi o que possibilitou as inúmeras apropriações que Althusser, Poulantzas e outros althusserianos fizeram da obra do marxista italiano que eles estudaram e contribuíram para difundir na França. Contudo, há uma diferença a ser indicada. Gramsci valoriza a ação política e subestima, devido ao seu historicismo que descura a inércia das estruturas, a importância da estrutura política. É a revalorização da estrutura política que permite a Althusser, diferenciando-se do marxismo predominante no século XX, reabrir, na década de 1960, o marxismo para a análise das instituições políticas. Dizemos reabrir porque o marxismo clássico não estava fechado para a análise dessas instituições. Na brochura em que Marx faz o balanço da Comuna de Paris de 1871, intitulada "Guerra civil na França", a tese central é que a organização institucional do Estado capitalista não comporta o exercício do poder operário que necessitaria, para se afirmar, de uma *forma* organizativa nova. No texto de Lênin "O que fazer?", o autor estabelece uma relação necessária entre, de um lado, a organização institucional do partido e, de outro, a sua linha política. A *forma* organizativa frouxa não comporta, para Lenin, a aplicação de uma linha política de *conteúdo* revolucionário.

grupo althusseriano? Ora, a determinação em última instância pela economia é o que justifica denominar materialismo histórico a teoria marxista das sociedades e da história, e essa denominação, cunhada pelos clássicos do marxismo, é retomada pelo próprio Althusser. Décio Saes, efetuando uma leitura original das cartas de Engels da década de 1890, nas quais Engels apresenta a noção de determinação em última instância, sugere que essa se dá, na verdade, apenas nos momentos de transição de um modo de produção a outro (SAES, 1994). Seguindo a tese althusseriana segundo a qual a lógica da reprodução da sociedade é distinta da lógica da sua transformação, teríamos o condicionamento recíproco das estruturas nos períodos de estabilidade e reprodutibilidade e a determinação em última instância pela economia nos períodos de transição. A determinação em última instância seria uma lei restrita ao processo de mudança histórica.

A renovação do conceito de modo de produção, que passa a ser concebido de maneira ampliada, altera muita coisa na análise histórica e na teoria. O debate sobre o processo de transição ao capitalismo no Brasil pode ser uma ilustração instrutiva a esse respeito. A grande maioria dos autores que intervieram nesse debate, desde clássicos como Caio Prado Jr. e Nelson Werneck Sodré, até importantes autores mais recentes como Fernando Novaes e Jacob Gorender, todos, a despeito das grandes diferenças que os separam nessa matéria, restringiram à estrutura econômica o debate a respeito da formação do capitalismo no Brasil. As desavenças versavam sobre a questão de saber o que seria fundamental para caracterizar o modo de produção dominante na formação social brasileira: se o fato de a produção se basear no trabalho escravo ou o fato de ela ser voltada para o mercado capitalista europeu. Procederam assim, justamente, por entender o conceito de modo de produção como um conceito restrito à economia. A exceção nesse debate é justamente a pesquisa de inspiração poulantziana de Décio Saes. Esse autor, operando com o suposto de que é a formação de um Estado capitalista que permite a difusão e reprodução das relações de produção capitalistas, isto é, trabalhando com a noção ampliada de modo de produção, incluiu, de maneira pioneira, a questão da formação do Estado burguês no Brasil no centro do debate sobre a transição ao capitalismo em nosso país (SAES, 1985). O resultado desse novo enfoque foi abrir todo um campo novo de pesquisa e tornar muito mais complexo o

debate sobre a revolução burguesa no Brasil. Não irei, aqui, reproduzir a análise desse autor. Fica indicado, contudo, que Saes analisa, de maneira rigorosa e cuidadosamente fundamentada, o caráter escravista do Estado Imperial e caracteriza a Abolição da escravidão em 1888, a Proclamação da República em 1889 e a promulgação da Constituição de 1891 como etapas encadeadas do processo de revolução política burguesa no Brasil. O resultado desse processo revolucionário é a formação do Estado capitalista e a consequente liberação do desenvolvimento da economia capitalista no Brasil. O marxismo desvencilha-se da análise economicista à qual pode ser induzido quando utiliza a noção restrita de modo de produção.

A ampliação do conceito de modo de produção tem consequências teóricas e políticas. Ela obriga, também, a pensar de maneira renovada o socialismo. Esse deixa de ser apenas e fundamentalmente um tipo de economia, caracterizado pela "estatização dos meios de produção e pelo planejamento", como o concebiam os marxistas ligados aos antigos partidos comunistas, ou uma economia socializada que poderia conviver com um "Estado operário burocratizado", como afirmavam os trotskystas, para passar a ser pensado, o socialismo, como um novo modo de produção que deve vincular, indissoluvelmente, a socialização da economia, que é algo distinto de sua mera estatização, com a socialização do poder, isto é, com uma democracia de massa de novo tipo. Também no modo de produção socialista as estruturas condicionam-se reciprocamente: não pode haver a socialização da economia sem o novo tipo de democracia de massa e, por sua vez, esse tipo de democracia só pode se manter se a economia estiver socializada, e não sob o controle de proprietários privados dos meios de produção (BOITO, 2007).

4 A estrutura determina a prática

Dissemos que o conceito ampliado de modo de produção afasta o marxismo do reducionismo economicista e também da concepção voluntarista da história. Esperamos ter esclarecido um pouco o primeiro ponto. Resta ver por que o voluntarismo está presente nesse debate.

Como o leitor pode ter depreendido na leitura do item anterior, na reprodução do modo de produção (em sentido ampliado) há uma relação funcional entre as diferentes instâncias – economia, política e ideo-

logia. Para Althusser e seus seguidores a estrutura (econômica ou política) determina a prática social dos agentes que seriam *portadores* das relações estruturais. É a tese da determinação estrutural, de resto, que permite pensar a regularidade dos fatos sociais – das instituições, das práticas dos agentes – e vislumbrar, assim, a explicação e previsão de tais fatos, isto é, conceber o marxismo como ciência. Pois bem, se as estruturas regionais do modo de produção contribuem para a reprodução do todo e determinam, no seu conjunto, a prática dos agentes sociais, como, então, explicar a mudança histórica? O marxismo althusseriano foi criticado por muitos que o consideraram uma nova espécie de funcionalismo e, como tal, uma leitura do marxismo incapaz de explicar a mudança. O marxismo historicista, que ignora a inércia das estruturas e vê a história como mudança incessante, e o marxismo humanista, que insiste na liberdade e na criatividade do homem, rejeitam a formulação que reduziria os homens, segundo entendem, a meros repetidores de prescrições estruturais. Negar a consciência e a vontade humana, recusar o homem como sujeito da sua própria história, seria o pecado irremissível do marxismo de Althusser.

Althusser procurou encaminhar uma resposta a essas críticas no seu pequeno ensaio intitulado "Marx e o humanismo teórico" (ALTHUSSER, 1978b). A ideia que ele avançou, nesse texto da década de 1970, foi a ideia segundo a qual as estruturas produziriam efeitos contraditórios – isto é, tanto efeitos reiterativos da estrutura quanto efeitos inovadores e de alcance antiestrutural.

> Assim, a formação social capitalista não se reduz unicamente à relação de produção capitalista, logo à sua infraestrutura. A exploração de classe não pode durar, isto é, reproduzir suas condições sem o socorro da superestrutura, sem as relações jurídico-políticas e as relações ideológicas, que são determinadas em última instância pela relação de produção (Idem, 1978c, p. 164).
>
> "E do mesmo modo que a luta capitalista cria, na produção, as condições da luta da classe operária, da mesma maneira vemos as relações jurídicas, políticas e ideológicas contribuírem para a sua organização e consciência, por sua própria dominação" (Idem, p. 165).

Vemos que Althusser nessa resposta mantém a ideia de que a estrutura determina a prática, mas ele ressalva que a estrutura poderia de-

terminar tanto a prática reiterativa (de manutenção da estrutura) quanto a prática revolucionária (de destruição da estrutura). A estrutura do modo de produção determinaria a sua reiteração e o seu contrário. Não descartamos a possibilidade da existência de instituições que produzam efeitos contraditórios, porém, no que respeita à estrutura de um modo de produção, essa solução não nos parece satisfatória, pelo menos quando apresentada da forma como Althusser o faz no texto citado. Tal solução significaria que a estrutura de um modo de produção conteria, *desde sua origem*, a contradição que poderia levar à sua superação. Dessa perspectiva, o capitalismo estaria no seu limite desde meados do século XIX, quando tinha se implantado em parte do continente europeu[3].

Não há dúvida de que as relações jurídicas e ideológicas do modo de produção capitalista podem contribuir para a organização da luta reivindicativa da classe operária. O direito burguês abre a possibilidade de os produtores diretos organizarem e manterem permanentemente um movimento revindicativo socialmente legítimo, estável e legal – o movimento sindical – e esse mesmo direito capitalista pode estabelecer limites à exploração do trabalho assalariado. Nos modos de produção pré-capitalistas, cujo direito estabelecia a desigualdade entre os agentes da produção negando aos produtores diretos a condição de sujeitos de direitos, a existência de um movimento reivindicativo estável e socialmente legítimo dos produtores diretos, servos ou escravos, estava liminarmente excluída. (BOITO, 2007). Contudo, discorremos aqui sobre a luta reivindicativa e não sobre a luta revolucionária. De fato, a luta reivindicativa dos trabalhadores pode se apoiar no direito capitalista e, promovendo torções nesse direito, fazer passar seus interesses econômicos. Se o próprio direito burguês apresenta a relação entre empregador e empregado como uma relação contratual entre partes livres e iguais, a organização e a luta coletiva dos trabalhadores podem, torcendo o direito burguês, mas permanecendo ainda no seu terreno, deslocar do trabalhador individual para um coletivo de trabalhadores organizados – o sindicato – a função de renegociar esse contrato (BOITO, 2007). Contudo, do que se trata quando colocamos a questão da superação da estrutura do modo de produção não é da luta reivindicativa, mas da luta

[3] Convém lembrar que a perspectiva de que a revolução proletária estaria na ordem do dia já em 1848 é a perspectiva estampada nas formulações gerais do "Manifesto do partido comunista" de Marx e Engels. Para uma análise crítica dessa perspectiva do "Manifesto", ver o Quartim de Moraes (1998).

revolucionária, caso em que as torções do direito ou da ideologia burguesa são insuficientes. Ao lutar por melhor remuneração da força de trabalho apoiado nas normas do direito burguês, o trabalhador reitera a condição de mercadoria da força de trabalho. A questão permanece, portanto, de pé: como a classe operária pode organizar um movimento revolucionário numa situação na qual as estruturas encontram-se funcionalmente integradas e determinam a prática dos agentes sociais?

5 Como a prática pode destruir a estrutura?

A solução que o grupo althusseriano tinha encontrado na década de 1960 para essa questão era, ao nosso entender, distinta daquela que foi apontada por Althusser na década de 1970. Etienne Balibar, no texto que lhe coube na obra coletiva “Para ler o Capital”, retomando o célebre “Prefácio de 1859” que Marx escreveu para o livro “Contribuição à crítica da economia política”, procurou apresentar, sem romper com a ideia da determinação estrutural, outra explicação para as causas da mudança histórica. (Althusser, 1965). Balibar entende que a contradição que abre a possibilidade de uma prática revolucionária não é originária, isto é, não surge com o nascimento do modo de produção, mas resulta do desenvolvimento das forças produtivas. Somente na fase em que as relações de produção, como Marx afirmara no prefácio citado, se convertem em fator de inércia ou em entrave para o desenvolvimento das forças produtivas, nessa fase estariam criadas as condições para uma prática antiestrutural da “classe social ascendente”, para retomarmos uma expressão de Gramsci. O elemento dinâmico seria o desenvolvimento das forças produtivas que entrariam em contradição com as relações de produção, não desde o surgimento do modo de produção, mas apenas numa determinada etapa do seu desenvolvimento. Isso significa o seguinte: durante um período prolongado de tempo, que no caso da Europa feudal se estendeu por cerca de dez séculos, a lógica da reprodução se imporia, e isso se passaria assim fosse qual fosse a consciência e a vontade da classe social potencialmente revolucionária – a burguesia na época feudal ou a classe operária na época capitalista. No período em que ainda não se desenvolveu o antagonismo entre as forças produtivas e as relações de produção, os operários somente poderiam ser vitoriosos, independentemente de sua consciência e vontade, na luta por reformas. *Durante tal período, a*

sociedade capitalista encontrar-se-ia, de fato, funcionalmente integrada, o que não significa que não conheça mudanças, mas, apenas, que as mudanças se dão no interior do próprio capitalismo. A situação de desequilíbrio surgiria numa determinada etapa do desenvolvimento. Encaminhamento teórico semelhante a esse de Balibar, que, convém repetir, inspira-se diretamente no "Prefácio de 1859", é aquele oferecido por Bukárin para essa questão no seu "Tratado de materialismo histórico", o texto que despertou a veia polêmica de Gramsci (BUKARIN, 1970).

A estrutura determina a prática, mas o desenvolvimento das forças produtivas cria as condições para o surgimento da luta de classes e essa luta, se a revolução faz-se vitoriosa, cria novas estruturas, iniciando um período de transição que, se consolidado, cria uma nova situação de equilíbrio estrutural. Na abordagem de Balibar, as mudanças econômicas que se dão dentro do modo de produção devem ser caracterizadas como a genealogia dos elementos necessários para a formação de um novo modo de produção. Seguindo indicação de Tom Bottomore, poderíamos colocar o problema deste modo: as mudanças econômicas que resultam do desenvolvimento do modo de produção criam grupos sociais novos com novos interesses e novos valores que transcendem a estrutura do modo de produção vigente. Foi o que aconteceu no período de declínio do feudalismo, com o desenvolvimento do comércio de longa distância, das cidades e da manufatura; é o que pode acontecer com o capitalismo graças à socialização das forças produtivas promovida pelo próprio capitalismo em escala planetária. A socialização das forças produtivas, obra do próprio desenvolvimento capitalista, gera o elemento que poderá criar a força social interessada na coletivização dos meios de produção (BOTTOMORE, 1965). Porém, a transição para um novo modo de produção não se inicia com a gênese de elementos imprescindíveis para o novo modo de produção; ela se inicia apenas com uma mudança inicial no nível político – que Balibar denomina "desajuste por antecipação" do político em relação ao econômico. Fazendo uma leitura livre desse texto, diríamos: a mudança no nível do Estado por intermédio da revolução política inicia o período de transição. É esse desajuste por antecipação do político em relação ao econômico que caracterizaria, no plano da totalidade social, os períodos de transição (BOITO, 2007).

Avaliamos que Althusser se afastou dessa formulação de Balibar devido à conjuntura teórica e ideológica vivida pela esquerda francesa na década de 1970. Balibar publicou o seu texto em 1965, antes da eclosão da Revolução Cultural Chinesa iniciada em 1966. Ora, esse movimento teve grande repercussão na França e deu origem a um novo tipo de crítica ao modelo de capitalismo de Estado com bem-estar social vigente na antiga URSS, modelo que era concebido pelos comunistas do PCF como socialista – o denominado "socialismo real". Inúmeros comunistas franceses foram atraídos pelo movimento e pela produção teórica proveniente da Revolução Cultural. Althusser foi muito influenciado pelos escritos de Mao Zedong. O seu conceito de sobredeterminação, por exemplo, é tributário, como o próprio Althusser indica, da análise teórica que Mao empreende da contradição – os diferentes tipos de contradição, sua multiplicidade e articulação complexa na vida política e social (MOTTA, 2012). Ocorre que um ponto importante da crítica chinesa ao modelo soviético de socialismo era a concepção tecnicista que informava tal modelo, concepção segundo a qual o socialismo resultaria do mero desenvolvimento das forças produtivas. Os comunistas chineses passaram a enfatizar as relações de produção e a necessidade de revolucionar as relações de produção para se efetuar a transição socialista (VINCENT-VIDAL, 1980). Denominavam criticamente a concepção soviética como a "teoria das forças produtivas". Alguns althusserianos e o próprio Althusser torceram, então, o bastão no sentido oposto; acabaram abandonando o próprio conceito de forças produtivas. O resultado foi que em alguns textos da escola althusseriana a reflexão sobre a transição ficou comprometida e a estrutura do modo de produção pôde aparecer como barreira intransponível.

Retomemos a tese segundo a qual a estrutura determina a prática dos agentes que são os portadores da estrutura. Uma referência ao Estado permitirá indicar algumas das consequências políticas dessa tese. A estrutura do Estado feudal não comporta um governo capitalista, do mesmo modo que a estrutura do Estado capitalista não comporta um governo socialista. *A estrutura do Estado impõe limites intransponíveis à ação dos agentes governamentais*. Independentemente de sua consciência e vontade, os *homens* que ocupam o aparelho de Estado têm de dançar conforme a música de sua estrutura. Para sermos breves, lembremos apenas que o

Estado feudal impõe, por intermédio do seu direito, a vinculação do servo à gleba e a sua subordinação pessoal ao senhor feudal, impedindo assim a formação do mercado de trabalho e, portanto, o próprio desenvolvimento do capitalismo; o Estado capitalista estabelece, devido à burocracia que o caracteriza, uma barreira intransponível para o planejamento democrático da economia e, portanto, para a própria socialização dos meios de produção (BOITO, 2007). O marxismo estrutural não torna impensável a transição para o socialismo, ele torna impensável a transição sem revolução.

6 A questão do sujeito histórico

Uma tese de Althusser que gerou muita polêmica foi a tese segundo a qual a história é um processo sem sujeito (ALTHUSSER, 1979a; 1973). Ao ler o item acima, o leitor pode ter se perguntado: se é uma classe social que faz a revolução, então são os homens que transcendem, por intermédio de sua ação, a estrutura. Por que, então, não seriam os homens os sujeitos da história?

Uma comparação entre o "Lições de filosofia da história" de Hegel e o "Prefácio de 1859" de Marx ajudará a esclarecer esse ponto (HEGEL, 1965). Tanto em Hegel como no Marx de 1859, o processo histórico é movido por forças que transcendem os homens, sua consciência e sua liberdade de ação. Em Hegel, o desenvolvimento do Espírito do mundo entra, numa determinada etapa do seu desenvolvimento, em contradição com o espírito do povo no qual ele se realizava; em Marx, o desenvolvimento das forças produtivas entra, também numa etapa determinada, em contradição com as relações de produção vigentes. A contradição só é superada, tanto em Hegel quanto em Marx, pela ação dos homens. Porém, para Hegel, a ação humana, embora imprescindível para a realização do Espírito, é apenas o braço inconsciente do Espírito, enquanto para o Marx do Prefácio de 1859, os homens vivem o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção no terreno da ideologia e agem, mesmo sem o saber, para resolver, por intermédio da luta política, esse conflito. Nos dois casos, portanto, são os homens que fazem a história, mas em nenhum deles o fazem como sujeitos da história.

Essa constatação poderá parecer paradoxal às análises um tanto apressadas do problema. De fato, em um artigo de crítica à obra de Louis Althusser, Michael Löwy recorda ao leitor duas teses que Althusser defendeu com igual insistência em diversos textos: a tese segundo a qual a história é um processo sem sujeito e a tese segundo a qual são as massas que fazem a história. Após alinhar, lado a lado, essas duas teses, Löwy pergunta, com ironia, como é que um autor poderia sustentar, em boa lógica, que as massas fazem a história e, ao mesmo tempo, que a história é um processo sem sujeito? Pareceu-lhe tão óbvio ter descoberto uma contradição na obra althusseriana, que ele se dispensou de demonstrar ao leitor a existência de tal contradição e deu por encerrada sua argumentação (LÖWY, 1999). Ora, o que estamos vendo nesses textos de Hegel e de Marx são diferentes formas de conceber a história como resultado da ação dos homens, sem que, por isso, os homens sejam os sujeitos da história (BOITO, 2007).

Em Hegel, portanto, poderíamos sustentar, embora mesmo esse tema seja polêmico, que a história tem um sujeito, mas tal sujeito é o Espírito universal, e não os homens que, apesar de tudo, a fazem (HYPPOLITE, 1995). Já no Marx de 1859, não há sujeito da história, porque a dinâmica da história é dada pelo desenvolvimento cego e espontâneo das forças produtivas e também porque os homens que podem resolver a contradição entre forças produtivas e relações de produção não são os homens em geral, mas os homens determinados pelo pertencimento estrutural à classe revolucionária numa determinada etapa do desenvolvimento histórico. O apropriado é denominar esses homens agentes históricos: eles fazem a história mas não como sujeitos da história.

Uma situação histórica determinada enseja o surgimento de agentes que podem fazer a história, isto é, dirigir a mudança para um novo tipo de sociedade. Mas esses agentes não são *os homens* em geral que, na suposta condição de sujeitos dotados de consciência e liberdade de ação, desvencilhar-se-iam das estruturas sociais e de seus constrangimentos. É uma parte dos homens, aquela inserida na situação estrutural de classe revolucionária, que, com a consciência que o momento histórico permite e viabilizando tendências já contidas no próprio movimento histórico, podem produzir novas estruturas de uma nova sociedade. A ação dos homens que integravam a classe burguesa resolveu, à sua época, a contradição entre as forças produtivas em

ascensão e as relações de produção feudais, embora tais homens imaginassem lutar como sujeitos livres e conscientes que teriam decidido implantar a igualdade e a liberdade. Os camponeses, que também são homens, nunca lograram *dirigir* um processo revolucionário e somente os homens que integram a classe operária poderão, numa etapa determinada de desenvolvimento do capitalismo, dirigir a revolução socialista. Esses operários irão fazê-lo movidos por ideias e valores que não são de sua livre escolha, criações suas, e nem figuras universais da justiça e da liberdade, mas, sim, ideias e valores que o processo histórico vier a propiciar ao trabalhador coletivo numa determinada etapa do desenvolvimento do capitalismo.

7 A ruptura epistemológica na obra de Marx

Uma tese de Althusser que provocou e provoca muita polêmica é a tese que afirma existir uma ruptura epistemológica entre os escritos de juventude – anotações inacabadas e jamais publicadas pelo próprio autor, pequenos artigos jornalísticos e dois ou três ensaios publicados em 1844 e 1845 – e a obra de maturidade de Marx. Antes de expormos essa tese, vale a pena fazer algumas observações.

Convém alertar que, para enfrentar essa discussão de maneira não preconceituosa, é necessário abandonar a atitude dogmática que consistiria em canonizar os textos de Marx. Necessitamos fazer uma leitura crítica desses textos, assumindo a responsabilidade por separar o que deve e o que não deve, dentre os escritos assinados por Marx, ser aceito como marxismo. Tomar a assinatura de um autor como princípio de unidade da obra seria um procedimento ingênuo. Durante décadas, desde a fundação da Primeira Internacional, em 1864, até a dissolução da Terceira Internacional, em 1943, o marxismo existiu, em partidos políticos e como movimento de ideias, sem que fossem sequer conhecidos os escritos do jovem Marx. Tais trabalhos passaram a ser publicados, e por algum tempo ainda tiveram pouca divulgação, apenas na década de 1930. Trata-se, então, de verificar se os escritos de juventude, dados a conhecer muito tardiamente, podem ser integrados, sem provocar inconsistências e contradições teóricas e políticas, a um corpo teórico e político já consolidado e reconhecido por todos como marxismo ou se, ao contrário, são estranhos a tal teoria.

Superficialmente considerado, o problema poderia parecer menor; poderíamos concluir que estamos diante de uma mera questão de ênfase. De um lado, porque nenhum estudioso de Marx sustenta – que seja do nosso conhecimento –, a tese de que todos os elementos dos escritos de juventude, principalmente alguns de seus elementos mais específicos, estejam presentes nas obras posteriores – as chamadas obras históricas do final da década de 1840 e início da década de 1850 e, acima de tudo, "O Capital", cuja primeira edição data de 1867. Admitem-se amplamente, portanto, descontinuidades teóricas e políticas entre os textos desses dois períodos. Em segundo lugar, porque nenhum estudioso que conhecemos, e nem mesmo Althusser, afirma que todos os elementos dos escritos de juventude, principalmente alguns de seus elementos muito gerais, desapareçam da obra de maturidade. Por exemplo, ignoramos quem negue que tanto o jovem Marx quanto o Marx da maturidade pertençam à tradição do pensamento filosófico, não do pensamento mítico, e à tradição do pensamento crítico, não do pensamento conservador. Apesar dessas concordâncias secundárias, no fundamental não existe nenhum consenso. Onde, então, se localiza precisamente o debate? Neste ponto: o pensamento do jovem Marx evolui de maneira gradual e sem ruptura para o materialismo histórico que irá surgir na obra de maturidade, essa representando o ponto de chegada necessário de um desenvolvimento interno dos escritos anteriores, como pretende, por exemplo, György Lukács, ou, diferentemente, o materialismo histórico nasce de uma ruptura com as ideias, conceitos e teses presentes nos escritos anteriores, como afirma a tese da ruptura epistemológica lançada por Louis Althusser?

A tese de Althusser, anunciada inicialmente no texto *Sobre o jovem Marx* publicado na coletânea "A favor de Marx", parte do conceito de problemática. A problemática é para o autor a "unidade profunda de um pensamento" ou "o sistema de perguntas" a partir do qual todo autor constrói sua teoria. A problemática localiza-se num nível mais profundo que o nível da teoria, um mesmo sistema de perguntas podendo propiciar respostas diferentes. Se parto da pergunta: "o que é o homem?", posso responder, numa linha pessimista e conservadora, que o homem é o lobo do homem e, com base nessa resposta, construir toda uma teoria política que justifique, à maneira de Hobbes, o poder político absoluto. Porém, partindo daquela

mesma questão, posso, como Ludwig Feuerbach, oferecer uma resposta diferente, afirmando que o homem é, na sua essência, amor, vontade e razão; com base nessa resposta, abro a possibilidade de pensarmos uma espécie de "comunismo filosófico" que permitiria aos homens realizarem aquilo que aspiram devido à sua própria essência: o congraçamento comunitário (FEUERBACH, 1997). A problemática, conjunto de pressupostos nem sempre explicitados pelo autor, é uma estrutura que limita a sua prática teórica, abrindo-lhe algumas possibilidades de reflexão e interditando-lhe outras. Também na atividade teórica, é a estrutura que determina a prática. O homem lobo do homem e o homem racional e amoroso são, em certa medida, entidades distintas, mas, no fundo, têm algo importante em comum: "o homem", isto é, uma essência historicamente desencarnada que é objeto de distintas especulações a respeito daqueles que seriam os seus atributos essenciais. A teoria de Hobbes e a teoria de Feuerbach, embora distintas, pertencem a uma mesma e única problemática, a problemática que Althusser denomina problemática do humanismo teórico, em torno da qual gira grande parte da filosofia e do pensamento social moderno e contemporâneo. Como partes distintas de uma mesma problemática, tais teorias têm em comum o fato de poderem refletir sobre o homem em geral e de se encontrarem, ao mesmo tempo, impedidas de desenvolver uma reflexão sistemática e consequente sobre a história.

A tese da ruptura epistemológica de Althusser afirma que os conceitos e teses dos textos do jovem Marx da fase de 1843-1844 apoiam-se na problemática do humanismo teórico e são caudatários, especificamente, do humanismo de Feuerbach. Isabel Monal, em um artigo esclarecedor publicado em "Critica Marxista" (MONAL, 2003), evidenciou a existência de uma tríade conceitual que resume bem e em consonância com Althusser, segundo o nosso entendimento, a metafísica humanista dos escritos do jovem Marx de 1843-1844. Essa tríade seria composta pelas noções de a) essência humana, b) alienação e c) emancipação humana. O homem teria uma essência que seria dada pelo amor, pela aspiração ao congraçamento comunitário. Por alguma razão, a sociedade, que nessa problemática é pensada como composta por "homens", impediria esse mesmo homem de viver de acordo com sua essência. A sociedade estaria, estranha e inexplicavelmente, em contradição com a natureza dos seus elementos compo-

nentes. Tal fato levaria o homem a projetar sua essência em instituições como a religião (Feuerbach) e o Estado (jovem Marx). Temos aí a alienação: o homem projeta a sua essência para fora de si mesmo e, ao fazê-lo, perde-a ou a degrada. Feuerbach afirmava que o amor, a razão e a vontade presentes como atributos na família celeste imaginada pela religião cristã nada mais seriam que projeções da essência humana para fora do homem. O jovem Marx, no texto "A questão judaica", afirma que o coletivo imaginário de cidadãos presentes no que ele denominava "Estado político" nada mais seria que a projeção ilusória do congraçamento comunitário almejado pelos homens degradados e frustrados na guerra de todos contra todos da sociedade civil (MARX, 1969). A emancipação humana seria o ato por intermédio do qual o homem alienado recuperaria a sua essência, libertando-se da religião e do Estado (BOITO, 2013). Ela é a resolução da contradição entre essência e existência por intermédio de um movimento de retorno à essência. O paradoxo é que o homem volta a ser algo que, de fato, ele nunca foi, embora sempre devesse ter sido. O jovem Marx não está afirmando que a emancipação humana permitiria o surgimento do "homem novo", homem do qual nos falaram os grandes revolucionários do século XX; o que a emancipação humana, presente na "Questão judaica" e nos "Manuscritos de 1844", faz é trazer à luz o homem verdadeiro e único, o homem de sempre, mas que, estranhamente segundo essa própria teoria, nunca existiu.

A ruptura epistemológica ocorre porque nas obras de maturidade, Marx abandona a problemática ideológica do humanismo teórico e passa ao trabalho de construção de uma problemática nova, a problemática do materialismo histórico. Da imputação arbitrária de atributos essenciais ao gênero humano, passa-se à investigação histórica. No artigo "Sobre o jovem Marx", Althusser pensa tal ruptura como um acontecimento concentrado no tempo. Mais tarde, no texto "A querela do humanismo", cuja tradução brasileira foi publicada na revista *Crítica Marxista* n. 9 (ALTHUSSER, 1999), ele apresentará essa ruptura como um processo prolongado no tempo. Mas o essencial é esta questão: o que significa dizer que Marx abandonou a problemática do humanismo teórico feuerbachiano para elaborar/assumir a problemática nova do materialismo histórico? Significa, para dizê-lo de maneira sucinta, que ele mudou a pergunta. Suas

obras históricas bem como "O capital" não partem, como o próprio Marx afirma nas "Notas sobre Wagner", do "homem", mas sim do período histórico dado (MARX, 1973). *A pergunta "o que é o homem" foi substituída por outra: o que é a história?*

A partir desse ponto tudo passa a depender da investigação histórica – inclusive uma definição de eventuais características gerais da espécie humana deverá, agora, passar pelo crivo da investigação científica da história. Essa mudança da pergunta vai permitir uma mudança não menos importante que é a mudança no nível da teoria. Marx vai dedicar-se, então, à elaboração de um novo dispositivo conceitual, distinto do dispositivo "essência humana/alienação/emancipação humana". Tal dispositivo novo, que se encontrava ausente e que não poderia encontrar lugar nos textos regidos pela problemática de juventude, reúne conceitos como modo de produção, forças produtivas, relações de produção, luta de classes, ideologia, Estado de classe e revolução. A partir dessa ruptura, o Estado não é mais concebido como alienação política no qual se projetariam – e se degradariam – todos os homens alienados da sociedade civil, mas sim como a instituição que organiza a dominação de classe; agora, não são mais os homens em geral que se encontram alienados, ideia que fornecia a base para o pensamento crítico do jovem Marx, mas uma parte dos homens, aquela que vive a condição operária, que é explorada, e não "alienada de si, da espécie e dos demais homens". Portanto, não se trata mais da emancipação humana, mas da revolução proletária. Para os homens da classe dominante, tal revolução representará, na verdade, algo muito diferente de uma emancipação.

No terceiro capítulo do *Manifesto do partido comunista*, intulado "Literatura socialista e comunista", que contém uma primorosa análise do discurso ideológico, Marx e Engels, falando do socialismo alemão, escrevem o seguinte:

> Nas condições alemãs, a literatura [socialista] francesa perdeu toda significação prática imediata e tomou um caráter puramente literário. Aparecia apenas como especulação ociosa sobre a realização da essência humana. [...] Os literatos alemães [...] introduziram suas insanidades filosóficas no original francês. Por exemplo, sob a crítica francesa das funções do dinheiro, escreveram "alienação da essência humana"; sob a crítica francesa do Estado burguês, escreveram "superação do domínio

> da universalidade abstrata", e assim por diante. [...] E como nas mãos dos alemães essa literatura tinha deixado de ser a expressão da luta de uma classe contra a outra, eles se felicitaram [...] por terem [...] defendido [...] não os interesses do proletário, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe nem a realidade alguma e que só existe no céu brumoso da fantasia filosófica. (MARX; ENGELS, 2005, p. 62-63).

Essa crítica de Marx e Engels à metafísica humanista é, também, uma autocrítica de suas ideias e textos de juventude, conforme eles próprios haviam afirmado tres anos antes em *A ideologia alemã*.

Na análise de Althusser, a ruptura epistemológica é a passagem do terreno da ideologia para o terreno da ciência; a substituição da imputação especulativa de uma essência humana ao homem pela pesquisa histórica. A obra de maturidade, diferentemente dos escritos de juventude que se encontram no terreno do humanismo teórico que é, na verdade, o terreno da ideologia, essa obra estabelece, com o novo dispositivo conceitual que permite criar, as bases do materialismo histórico, isto é, da ciência da história.

8 Critica a Lukács

Uma referência crítica à leitura que György Lukács faz dos escritos de juventude de Marx permitirá compreender melhor a tese althusseriana e evidenciar as diferenças teóricas existentes entre o marxismo estrutural de Althusser e o marxismo lukacsiano [4].

György Lukács reconhece que há diferenças teóricas entre os escritos do jovem Marx e a obra de maturidade. Essas diferenças distinguem, principalmente, o jovem Marx de 1841-1842 do Marx da maturidade. Lukács aponta também as diferenças políticas, reconhecidas por quase todos os estudiosos da matéria – a começar por Aguste Cornu (1958) – entre os dois períodos de Marx: ele teria transitado de uma posição democrática revolucionária para uma posição comunista. A polêmica se instaura na caracterização e análise da mudança teórica que teria ocorrido na passagem dos escritos de juventude para a obra de maturidade e, particularmente, na

[4] Retomo neste ponto algumas das ideias que desenvolvi no meu artigo "Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx" (BOITO, 2013).

análise da relação dos escritos de 1843-1844 com a obra de maturidade. Lukács considera – e é aí que incidirá a nossa crítica – que os escritos de 1843-1844 já trazem aquilo que ele chama de "concepção de mundo" de Marx, "concepção de mundo" que Marx irá, segundo Lukács, "aprofundar no plano filosófico, econômico e histórico" no período de maturidade (LUKACS, 2009, p. 179).

O método de leitura de Lukács concebe a historia das ideias de Marx, principalmente a partir de 1842/3, como uma *evolução linear, gradual, necessária e sem ruptura*. Ele fala de uma evolução na qual cada uma das fases prenunciaria, embrionariamente, a fase seguinte, para qual a fase anterior teria de, necessariamente, evoluir. Nesse desenvolvimento interno, que se passa todo ele no plano das ideias, Marx teria chegado, finalmente, ao materialismo histórico.

> No início de 1842, Marx – ao identificar-se com Feuerbach, por um lado, e, por outro, ao propor uma crítica da filosofia do direito de Hegel – tomou o caminho que, nos anos seguintes, irá levá-lo inevitavelmente à fundação do materialismo histórico. A partir desse momento, seu caminho solitário para além dos resultados mais importantes da filosofia alemã [...] não pode mais ser freado (Lukács, 2009, p. 133).

Lukács apresenta os conceitos dos escritos juvenis como ancestrais deste ou daquele conceito ou tese da obra de maturidade – tal conceito dos textos de juventude seria o "germe" ou o "embrião" deste ou daquele conceito da obra de maturidade. Tal procedimento pode ser denominado "analítico". De fato, esse método de leitura destaca e isola um ou outro elemento da obra de juventude e o aproxima, arbitrariamente, de outro elemento, também devidamente destacado e isolado, da obra de maturidade. Não deixa de ser surpreendente ver Lukács, o teórico que tanto insiste na ideia de totalidade, proceder desse modo: separar o conceito do contexto teórico no qual ele foi produzido e no qual ele adquire sentido para transportá-lo para outro contexto que lhe é estranho. Um exemplo dos resultados que se obtém com esse procedimento é a análise que Lukács faz ao apresentar como equivalentes, de um lado, o par conceitual "emancipação política/emancipação humana", presente nos escritos de 1843 e 1844, e, de outro lado, o par "revolução burguesa/revolução comunista", que é característico da obra de maturidade de Marx.

Já indicamos que o conteúdo e os contextos teóricos desses conceitos são diferentes. A emancipação humana é um conceito inseparável da tríade conceitual essência/alienação/emancipação que caracteriza a problemática juvenil de 1843-1844, e, por isso, tal emancipação é pensada como um retorno de todos os homens à sua verdadeira essência, enquanto a revolução proletária é inseparável do dispositivo conceitual que reúne forças produtivas, relações de produção, luta de classes e outros conceitos característicos da obra de maturidade e, por isso, tal revolução é pensada como a substituição da classe social no poder, o ponto inicial para a transição para uma nova sociedade. Emancipação em um caso, revolução no outro: o conteúdo da mudança, o seu agente, os seus beneficiários e o seu resultado são diferentes no primeiro e no segundo conceito. A descontextualização de tais conceitos leva a um entendimento superficial dos seus conteúdos. É somente em decorrência desse erro que se pode chegar a afirmar que tais conceitos seriam equivalentes.

9 Considerações finais

O marxismo estrutural de Louis Althusser fez escola. Porém, mais tarde, com a crise do movimento socialista e o recuo do pensamento marxista, essa escola se dispersou. Nas décadas de 1960 e 1970, a obra de Althusser inspirou de maneira direta ou indireta muitas pesquisas na França e em outros países. Caberia citar o cientista político Nicos Poulantzas e sua produção sobre o Estado capitalista, antropólogos como Emmanuel Terray, Claude Meillassoux e Maurice Godelier e suas pesquisas sobre as sociedades primitivas, sociólogos da educação como Christian Baudelot e Roger Establet e sua teoria da escola capitalista, a pesquisa histórica de Charles Bettelheim sobre a história da antiga União Soviética e sobre a problemática da transição ao socialismo, o trabalho do linguista Michel Pêcheux, os estudos marxistas do direito empreendidos por Michel Miaille e por Bernard Edelman e muitos outros. Na América Latina, caberia lembrar Marta Harnecker, autora do manual intitulado "*Los conceptos elementales del materialismo histórico*" (1972), que prestou muitos serviços para a formação de jovens marxistas nos países latino-americanos. No Brasil, Luiz Pereira, professor já falecido de sociologia da USP, incorporou parte significativa da reflexão althusseriana. Décio Saes desenvolveu uma leitura

própria e original dessa obra, aplicando-a de modo criativo, como já indicamos, na análise do processo de revolução burguesa no Brasil. Atualmente a obra de Althusser é mais estudada nos EUA. Além do seu marxismo estrutural, tem sido objeto de pesquisa e debate o "último Althusser", isto é, aquele que, na nossa avaliação, abandona o materialismo histórico pelo materialismo aleatório.

Faz parte do legado de Althusser a ideia fundamental de que o marxismo como ciência deve ser submetido à prova da crítica teórica e da pesquisa empírica. Os althusserianos têm pela frente todo um programa de trabalho. Podem recuperar os textos produzidos por essa corrente nas décadas de 1960 e 1970 sobre a teoria da história, a economia, a transição ao socialismo, o direito, a política, o sistema escolar, a antropologia e outros aos quais já nos referimos para, por intermédio de um trabalho crítico, desenvolver pesquisas novas que permitam chegar a um marxismo renovado.

Referências

ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979a.

______. *Ce qui ne peut pás durer dans le parti communiste*. Paris, Maspero, 1978a.

______. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). *Crítica Marxista*, n. 20, 2005, p. 9-48. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>. Acesso em: 17 out. 2015.

______. Écrits philophosiques et politiques. Tome I. Paris, Stock/IMEC, 1994.

______. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa/São Paulo, Editorial Presença/São Paulo, 1974.

______. O Marxismo como teoria finita. *Outubro*, n. 2, 1998, p. 63-73.

______. *Positions.* Paris: Les Éditions Sociales, 1976.

______. *Posições 1*. Rio de Janeiro, Graal, 1978b.

______. *Posições 2*. Rio de Janeiro, Graal, 1980.

______. *Pour Marx*. Paris, La Découverte, 1996 [1965].

______. A querela do humanismo (1967). *Crítica Marxista*, n. 9, 1999, p. 9-51. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>. Acesso em 23 jan. 2016.

______. *Réponse à John Lewis*. Paris, Maspero, 1973.

______. *Sobre o trabalho teórico*. 2. ed. Lisboa/São Paulo: Editorial Presença, s/d.

ALTHUSSER, L. et al. *Ler O Capital*. v. 1, São Paulo: Zahar, 1979.

______. *Ler O Capital*. v. 2, São Paulo: Zahar, 1980.

______. *Lire le capital*. Paris: Quadriage/PUF, 1996 [1965].

BALIBAR, É. Sur les concepts fondamentaux du materialisme historique. In: ALTHUSSER, Louis et al. *Lire le capital*. Paris: Quadriage/PUF, 1996, p. 419-568.

BOITO JR., A. *Estao, política e classes sociais*. São Paulo: Unesp, 2007.

BOITO JR., A. Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx. *Crítica Marxista*, n. 36, 2013, p. 43-53.

BOTTOMORE, T. *As elites e a sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

BOTTOMORE, T. *La sociología marxista*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

BUKHARIN, N. *Tratado de materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Lemmert, 1970.

CORNU, A. Du libéralisme démocratique au communisme. La “Gazette Rhénane” les “Annales Franco-Allemandes” (1842-1844). In: CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Tome II. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

FEUERBACH, L. *A essência do cistianismo*. Campinas: Papirus, 1997.

GRAMSCI, A. Observações e notas críticas sobre uma tentativa de ‘Ensaio popular de sociologia’”. In: GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*, v. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HARNECKER, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Mexico, Siglo Veintiuno, 1972.

HEGEL, G. W. F. *La raison dans l´histoire*: introduction à la philosophie de l´histoire. Paris: Union Générale d´Éditions, 1965.

HYPPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1995.

LÊNIN, V. I. *Le développement du capitalisme en Russie*. Paris/Moscou: Editions Sociales, Editions du Progrès, 1974.

LÖWY, M. L’humanisme historiciste de Marx ou relire Le Capital. In: AVENAS, D. et al. *Contre Althusser, pour Marx*. 2. ed. Paris: Les Éditions de la Passion, 1999, p. 209-228.

LUKÁCS, G. O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p. 121-202.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo, Boitempo, 2005.

MARX, C. *El Capital.* Volume I. 7. reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

MARX, K. *A questão judaica*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1969.

MONAL, I. Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. *Crítica Marxista*, n. 16, 2003, p. 96-108. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>. Acesso em 7 abr. 2015.

MORAES, J. Q. O Manifesto e a refundação do comunismo. n. 6, 1998, p. 126-130. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>. Acesso em 2 fev. 2016.

MOTTA, L. E. O (re)começo do marxismo althusseriano. *Crítica Marxista*, n. 35, 2012.

POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

SAES, D. *A formação do Estado burguês no Brasil (1888-1891)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

SAES, D. Marxismo e História. *Crítica Marxista*, n. 1, 1994, p. 39-59. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/>. Acesso em: 1 dez. 2015.

SAES, D. O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. In: MORAES, J. Q. (Org.). *História do marxismo no Brasil.* Volume III. Campinas: Unicamp, 1998, p. 11- 122.

TURCHETTO, M. Che cosa significa 'scienza della storia'? In: TURCHETTO, M.; MORFINO, V. (Org.). *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*. Milano: Mimesis, 2006, p. 117-126.

VICENT-VIDAL, S. A crítica das concepções econômicas de Stálin por Mao Tsé-tung. *Teoria e Política,* n. 1, 1980, p. 96-116.

Uma ruptura declarada

Jair PINHEIRO[1]

Em dois artigos intitulados "*Les manifestes philosophiques de Feuerbach*" e "*Sur le jeune Marx (questions de théorie)*", Althusser formulou a tese da ruptura epistemológica entre o período de juventude e o de maturidade[2] de Marx; tese segundo a qual Marx teria transitado da problemática da antropologia filosófica para uma teoria da história. Não é exagero afirmar que a adequada compreensão da leitura de Marx por Althusser é inviável sem essa tese; talvez por isso ela tenha sido objeto das mais virulentas críticas, seguidas de silêncios e imprecações sobre o filósofo francês.

Entre os argumentos preferidos pelos críticos, merecem menção os de que Althusser teria: 1) inventado tal ruptura, não identificável nos textos do próprio Marx (SANTOS, 2012); 2) adotado o positivismo lógico como método (COUTINHO, 2010); 3) substituído o processo histórico por estrutura (SILVEIRA, 1978); 4) adotado a moda estruturalista dos anos de 1960 (PRADO JR., 1971). Esses argumentos fazem supor muitas coisas. Não abordarei cada uma das suposições possíveis porque isto exigiria um trabalho com o escopo mais amplo de uma crítica da crítica, indicando falhas e erros de interpretação dos textos do filósofo francês,

[1] Professor do Departamento de Ciências Políticas e Econômicas da UNESP/Marília e pesquisador do Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais (NEILS) e do grupo CPMT – Cultura e Política do Mundo do Trabalho. pinheiroj@uol.com.br

[2] A periodização completa de Althusser é juventude, transição, maturação e maturidade; por comodidade me limitarei à fórmula já consagrada juventude/maturidade, apesar do risco de simplificação que ela comporta.

omissões e identificações forçadas com autores que os críticos afirmam serem matriz de Althusser, ainda que ele mesmo não os inclua entre suas fontes. Para o objetivo modesto de indicar a ruptura nos textos do próprio Marx e a leitura que Althusser faz dela, limito-me à suposição que atravessa todos esses argumentos: a de que a ruptura operada por Marx seria uma opção simples entre alternativas dadas num cardápio. Para desconstruir a hipótese do cardápio cite-se Althusser (2015, p. 35) mesmo:

> Poder-se-ia dizer, em outros termos, que Marx, naquele tempo, não fez mais do que aplicar a teoria da alienação, ou seja, da “natureza humana” feuerbachiana, à política e à atividade concreta dos homens, antes de estendê-la (em grande parte) nos *Manuscritos* à economia política. Importa reconhecer a origem desses conceitos feuerbachianos, não para resolver tudo por uma constatação de atribuição (eis o que pertence a Feuerbach, eis o que pertence a Marx), mas para não atribuir a Marx a *invenção* de conceitos e de uma problemática que ele apenas *toma emprestados*. [...]. Creio que a comparação dos Manifestos com as obras de juventude mostra muito evidentemente que Marx literalmente *desposou* durante dois ou três anos a própria problemática de Feuerbach: que ele se *identificou* profundamente com ela e que, para compreender o sentido da maioria das afirmações deste período – mesmo daquelas a matéria da reflexão ulterior de Marx (por exemplo, a política, a vida social, o proletariado, a revolução etc., as quais, em decorrência disso, poderiam parecer justificadamente marxistas –, é preciso situar-se *no âmago dessa identificação*, aprendendo bem todas as suas consequências e implicações teóricas. Essa exigência me parece capital, pois se é verdade que Marx desposou toda uma problemática, sua ruptura com Feuerbach, a famosa “liquidação de nossa consciência filosófica de outrora”, implica a adoção de uma *nova problemática*, que bem pode integrar certo número de conceitos da antiga, mas num todo que lhe confere uma significação radicalmente nova.

Portanto, sem margem para dúvidas, a ruptura a que se refere Althusser consistiu na adoção de uma *nova problemática*, algo muito distinto da opção entre diferentes abordagens no interior da mesma problemática: a da garantia do conhecimento por um sujeito que assegura as condições de possiblidade do próprio conhecimento. Por isso Althusser confronta essa nova problemática com uma pergunta retórica provocante a respeito da problemática da garantia do conhecimento, se esta não trataria de encenar:

> [...] os personagens indispensáveis neste cenário: uma consciência filosófica (que deixa de colocar a questão dos seus títulos, de seu lugar e de sua função, já que ela é a seus próprios olhos a Razão mesma, presente desde a Origem em seus objetos, jamais tendo de lidar senão consigo em sua própria questão, ou seja, colocando a questão da qual ela é a resposta obrigatória antecipada), colocando à consciência científica a questão das condições de possiblidade de sua relação de conhecimento com seu *objeto*? (ALTHUSSER, 1996a, p. 59).

Voltarei a esta diferença entre a problemática da história e a da garantia do conhecimento mais adiante. Para fazer frente aos argumentos da crítica, ainda que indiretamente, já que não os abordo um a um e, com isso, repor a tese de ruptura epistemológica, meu propósito é uma tarefa bastante modesta, que consiste em identificar na própria obra de Marx as marcas da ruptura (posicionamentos, declarações, mudança de problemática, formulações metodológicas e/ou teóricas) e cotejá-las com formulações de Althusser que nelas se baseiem ou que com elas guardam afinidades. Dado esse modesto objetivo, o texto ora apresentado é menos que um ensaio, pois se constitui praticamente de uma recensão de textos na primeira seção, embora encadeados de acordo com uma leitura inspirada pelo próprio Althusser e; na segunda, uma breve exposição da concepção epistemológica contida no texto que abre a coletânea "*Lire Le Capital*".

Posicionamento

Em junho de 1847, no prólogo para "A miséria da filosofia", Marx afirma que Proudhon,

> [...] na França, tem o direito de ser um mau economista, porque passa por ser um bom filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser um mau filósofo, porque passa por ser um dos mais vigorosos economistas franceses. Nós, na qualidade de alemão e economista ao mesmo tempo, quisemos protestar contra esse duplo erro. [...] O leitor compreenderá que, nesta ingrata tarefa, frequentemente fomos obrigados a abandonar a crítica ao senhor Proudhon para fazê-la à filosofia alemã e, simultaneamente, para tecer algumas breves considerações sobre a economia política (1985, p. 35).

Embora este prólogo não seja demonstrativo da ruptura epistemológica, ele indica tal ruptura, na medida em que – diz o autor –, para criticar a obra precisou recorrer à crítica ao método hegeliano que a embasa (ainda que mal utilizada), além de Marx referir-se positivamente a esta crítica catorze anos depois.

A declaração da ruptura

No prefácio à "Contribuição para a crítica da economia política", tantas vezes citado, Marx declara a ruptura e indica a data em que ela ocorreu:

> Friedrich Engels [...] se veio estabelecer também em Bruxelas, resolvemos trabalhar em conjunto, **a fim de esclarecer o antagonismo entre a nossa maneira de ver e a concepção ideológica da filosofia alemã**; tratava-se de facto de um ajuste de contas com a **nossa consciência filosófica anterior**. Este projeto foi realizado sob a forma de uma crítica da filosofia post-hegeliana. [...]. Os pontos decisivos das nossas concepções foram cientificamente esboçados **pela primeira vez**, ainda que de forma polêmica, no meu texto contra Proudhon publicado em 1847: Miséria da Filosofia etc., (MARX, 1971, p. 30 – Grifos nossos).

A não ser por um estranho desvio semântico pelo qual as expressões "o antagonismo entre a nossa maneira de ver e a concepção ideológica da filosofia alemã", "nossa consciência filosófica anterior" e "pela primeira vez" deixam de indicar a passagem de uma visão anterior para outra, qualitativamente diferente, passando a significar que a anterior se transformou na atual por um desenvolvimento interno, como uma espécie de agregação de novos complexos num processo de complexificação, como se a diferença entre uma e outra fosse apenas de insuficiência; o que Marx faz neste prefácio é informar a ruptura entre sua visão anterior e a que adotara a partir de "A ideologia alemã" e "A miséria da filosofia".

Entretanto, essas obras são apenas referidas neste prefácio, para conhecer a natureza da ruptura que elas representam é preciso ir à fonte.

Mudança de problemática: natureza da ruptura

A detecção da natureza de uma ruptura que consiste em uma mudança qualitativa entre duas visões exige o cotejamento dos textos nos quais aparecem tais visões, extraindo deles o sentido da ruptura. Como Althusser considera "A ideologia alemã" um texto de transição, no qual Marx demarca o distanciamento que toma em relação à visão que sustentara nos "Manuscritos econômicos filosóficos" e indica, pela primeira vez, sua mudança de problemática, enquanto os críticos de Althusser costumam estabelecer uma linha de continuidade entre os "Manuscritos" e "O Capital", começo pelo cotejamento dos dois textos.

Nos "Manuscritos", Marx elogia Feuerbach:

> A crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica *positiva* humanista e naturalista. Quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos *Feuerbachianos*, os únicos nos quais – desde a *Fenomenologia* e a *Lógica*, de Hegel – se encontra uma efetiva (*Wirkliche*) revolução teórica (2006, p. 20).

Em "A ideologia alemã" o desanca:

> É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas "puros" a grande vantagem de que compreende que o homem é também "objeto sensível"; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como "objeto sensível" e não como "atividade sensível" – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração "o homem" e não vai além de reconhecer no plano sentimental o "homem real, individual, corporal", isto é, não conhece quaisquer outras "relações humanas" "do homem com o homem" que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e tísicos, a buscar refúgio numa "concepção superior" e na "ideal igualização no gênero"; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a

necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social." (2007, p. 32).

Marx conclui essas observações críticas com a afirmação de que "Nele [em Feuerbach], materialismo e história divergem completamente" (MARX, 2007), enumerando em seguida três pressupostos que operam tanto como condições da história quanto do conhecimento dela. Circula nos meios marxistas um argumento que se pode opor a este cotejamento, o de que Marx, ao declarar que abandonou este texto à crítica roedora dos ratos, não lhe deu importância bastante na formação do seu pensamento, por certo uma leitura conveniente do famoso prefácio, pois tal abandono deveu-se a que a crítica já havia cumprido o objetivo visado pelos autores: o de acerto de contas com sua antiga consciência filosófica, como eles mesmos deixam claro.

O contraste entre a história como problemática filosófica nos "Manuscritos", qualitativamente distinta da problemática de como os homens fazem história, formulada em "A ideologia alemã", pode lançar luz sobre esse acerto de contas. Nos "Manuscritos", a consciência e suas categorias lógicas põem a história.

> O homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padecedor*, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser *apaixonado*. A paixão (*Leidenschaft*, *Passion*) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto. [...] Mas o homem não é apenas um ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. [...] E como tudo o que é natural tem de *começar*, assim também o *homem* tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume (*sich aufhebender Entstehungsakt*).. A história é a verdadeira história natural do homem. [...] Terceiro, porque este pôr a coisidade mesma é só uma *aparência*, um ato que contradiz a essência da atividade pura, ele necessita ser mais uma vez supra-sumido, e a coisidade negada. [...] *ad* 3, 4, 5, 6. – 3.) Esta exteriorização

> (*Entäusserung*) da consciência tem significado não apenas *negativo*, mas também *positivo* e, 4) este significado positivo não apenas *para nós* ou em si, mas sim para ela, para a própria consciência. 5) *Para ela*, o negativo do objeto ou o supra-sumir dele a si próprio tem o significado *positivo*, ou seja, ela *sabe* esta nulidade do mesmo, porque ela própria *se* exterioriza, pois nesta exteriorização ela se *sabe* como objeto ou sabe o objeto como a si mesma por causa da inseparável unidade do *ser-para-si*. 6) Por outro lado, está aqui presente, ao mesmo tempo, o outro momento: que ela também igualmente supra-sumiu e recuperou dentro de si esta exteriorização e objetividade, e está, portanto, *junto de si* em seu *ser-outro enquanto tal* (*Anderssein als solchem bei sich*) (MARX, 2006, p. 128).

Em “A ideologia alemã” novamente, a produção dos meios de vida é o primeiro ato histórico:

> [...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história” (nota suprimida). Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. [...]. A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça. [...]. O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico [...]. A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente a sua vida, começam a criar outros homens, procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o “conceito de família” como se costuma fazer na Alemanha. Ademais, esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos ou, a fim de escrever de modo claro aos alemães,

> como três "momentos" que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, que ainda hoje se fazem valer na história (MARX, 2007, p. 32-34).

Essa visão de história não cessa de reaparecer nos escritos posteriores com novas e enriquecedoras formulações teóricas resultantes das pesquisas empreendidas por Marx. Enfim, de forma resumida, a história deixa de ser exteriorização da consciência de um sujeito filosófico para ser produção e reprodução das condições de vida. Ainda que se admita, com Fischbach (2014), que permanece subjacente à análise histórica de Marx um filosofar, a consciência e suas categorias lógicas, tal como formuladas nos "Manuscritos"[3], não apenas deixam de ser explicativas, como também se tornam um impedimento para a compreensão adequada da história, como formulado em "A ideologia alemã".

Assim, o que explica a passagem do elogio à crítica severa a Feuerbach é a substituição da problemática da "alienação do homem" (a questão teórica, da garantia do conhecimento, e a política da desalienação), para a das "condições em que o homem faz história", que dominará os escritos posteriores.

Formulações metodológicas e teóricas

Como é sabido, Marx não legou à posteridade as poucas páginas que pretendia escrever sobre a dialética. Curiosamente, na falta delas, muito se tem escrito sobre o método de Marx. Ainda assim vale a pena percorrer suas formulações metodológicas e teóricas segundo a perspectiva da adoção de uma nova problemática. Comecemos por aquelas em que ele demarca sua diferença em relação a Hegel.

Em carta a seu amigo Kugelman, de 06 de março de 1868, Marx diz: "[...] meu método de desenvolvimento não é hegeliano, uma vez que sou materialista e Hegel é idealista. A dialética de Hegel é a forma básica de toda dialética, mas somente depois que ela foi extirpada de sua forma místi-

---

[3] Advirta-se que Fischbach submete os "Manuscritos" a uma leitura espinosana, empresa estranha entre nós e que não será objeto de apreciação aqui.

ca, e isto é precisamente o que distingue meu método". No posfácio de "O Capital", de 24 de janeiro de 1873, Marx dá mais ênfase a essa diferença:

> Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.

Para a tarefa aqui proposta, importa destacar que 1) a dialética marxiana é materialista, a antítese direta da dialética hegeliana e, 2) o sentido de materialista como antítese de idealista não remete a um ente material que substituiria a ideia no desenvolvimento dialético, o que desautoriza a substituição da ideia por homem, real, classe ou qualquer outra coisa no desenvolvimento da dialética marxista, tampouco resolve o problema substituir a ideia pela história, pois o estudo da história exige a definição do conceito que permite a apropriação cognoscitiva dela (objeto da segunda seção); longe disso, este sentido é designado pela afirmação de que "o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem". Certamente não é óbvio como esse material é "transposto e traduzido na cabeça do homem", tampouco essa cabeça é um espelho que reflete passiva e fielmente os objetos exteriores. Para resolver a questão, recorro às formulações teórico-metodológicas nas quais Marx indica a abstração como método de apreensão do real.

A abstração é um exercício de intelecção e obedece a uma finalidade prática, não da natureza, que não tem finalidade, nem do indivíduo[4] isolado porque embora este realize abstrações com relação a fins, a identificação entre finalidades subjetivas dos indivíduos e uma finalidade social, ou a dedução de uma finalidade social das finalidades individuais, implica conceber um sujeito transcendental, explicação em última instância das relações sociais. Em Marx, a abstração que visa essa finalidade de conhecimento envolve a da satisfação das necessidades prático-materiais através da produção e reprodução das condições de produção e reprodução da

[4] Para evitar que esta negação afirme sub-repticiamente o que nega, um ente abstrato sede do pensamento, é preciso pressupor desde já que o indivíduo empírico que realiza o exercício de intelecção, o realiza na condição de suporte das estruturas constituídas pelo conjunto das relações sociais de produção.

vida social sob relações sociais de produção historicamente determinadas. Advirta-se, entretanto, que a palavra abstração aparece nos textos de Marx, dependendo do objeto com que ele se ocupa, tanto com sentido negativo (inadequado) como positivo (adequado), quanto ao método científico.

No contexto da crítica a Proudhon, Marx faz uma crítica a Hegel na qual a abstração aparece como método de apreensão do real, mas, tanto em um como no outro, trata-se de uma abstração inadequada por duas razões: 1) uma abstração que se supõe abstração pura, extraída da própria ideia, e, por isso, 2) deduz das categorias lógicas abstraídas do real (consideradas produtos do pensamento puro) novas categorias lógicas que acabam por se transformar numa metafísica.

> Da mesma forma como, à força da abstração, transformamos todas as coisas em categorias lógicas, basta-nos somente abstrair todo caráter distintivo dos diferentes movimentos para chegar ao movimento em estado abstrato, ao movimento puramente formal, à fórmula puramente lógica do movimento. Se se encontra nas categorias lógicas a substância de todas as coisas, imagina-se encontrar na fórmula lógica do movimento o *método absoluto*, que tanto explica todas as coisas como implica, ainda, o movimento delas.
>
> É deste método absoluto que Hegel fala, nestes termos: "O método é a força absoluta, única, suprema, infinita, a que nenhum objeto poderia resistir; é a tendência da razão a reencontrar-se e reconhecer-se em todas as coisas."[5]
>
> Reduzidas todas as coisas a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção ao método, a consequência natural é a redução de qualquer conjunto de produtos e de produção, de objetos e de movimento a uma metafísica aplicada. O que Hegel fez em relação à religião, ao direito, etc., o Sr. Proudhon procura fazer em relação à economia política[6]. [...] Mas o que é esse método absoluto? A abstração de um movimento. E o que é a abstração de um movimento? O movimento em estado abstrato. O que é o movimento em estado abstrato? A fórmula puramente lógica do movimento ou o movimento da razão pura. Em que consiste o movimento da razão pura? Consiste em se pôr, se opor, se compor, formular-se como tese, antítese, síntese

[5] Hegel, *Logik* [*Lógica*], III [trata-se, na verdade, de um resumo de um trecho da seção III, do capítulo III, intitulado "*Die absolute idee*" ("A ideia absoluta", da obra *Wissenschaft der Logik* (Ciência da Lógica)]. (Nota da edição citada).

[6] No seu exemplar Proudhon anotou: "Muito bem; e isto é tão estúpido?". Realmente, a ambição declarada de Proudhon é, como escreveu a Ackermann, em 4 de outubro de 1844, "popularizar a metafísica". É dela, ainda, a afirmação reproduzida por Sainte-Beuve: "Vou demonstrar que a economia política é a metafísica em ação" (Nota da edição citada).

> ou, ainda, afirmar-se, negar-se, negar sua negação. [...] Como opera a razão para se afirmar, para se pôr como categoria determinada? Isto é tarefa da própria razão e de seus apologetas. [...] Mas uma vez que a razão conseguiu pôr-se como tese, esta tese, este pensamento, oposto a si mesmo, desdobra-se em dois pensamentos contraditórios, o positivo e o negativo, o sim e o não. A luta entre esses dois elementos antagônicos, compreendidos na antítese, constitui o movimento dialético. O sim, tornando-se não, o não tornando-se sim, o sim tornando-se simultaneamente sim e não, o não tornando-se simultaneamente não e sim, os contrários se equilibram, neutralizam, paralisam. A fusão desses dois elementos contraditórios constitui um pensamento novo, que é sua antítese. Este novo pensamento se desdobra ainda em dois pensamentos contraditórios que, por seu turno, se fundem em uma nova síntese. Deste trabalho de processo de criação nasce um grupo de pensamentos. Este grupo de pensamentos segue o mesmo movimento dialético de uma categoria simples, e tem por antítese um grupo contraditório. Destes dois grupos de pensamento nasce um novo, que é sua síntese. [...] Assim como do movimento dialético das categorias simples nasce o grupo, do movimento dialético dos grupos nasce a série e do movimento dialético das séries nasce o sistema. (MARX, 1985, p. 104/5).

Em oposição ao acento negativo que a abstração tem nesta crítica, ela recebe um acento positivo no prefácio à primeira edição de “O Capital”, em que Marx afirma que “[...] na análise das formas econômicas não podem servir nem o microscópio nem os reagentes químicos. A faculdade de abstrair deve substituir a ambos”, como método que lhe permite, pela pesquisa empírica “[...] captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima.”[7] Emergem do confronto dessas formulações de Marx dois usos do termo, ou seja, duas formas de proceder à abstração, uma para referir-se àquela que se supõe produto do pensamento puro e, outra, à abstração da matéria segundo um fim prático, no caso, o de conhecimento.

Nos “*Grundrisse*”, em que Marx faz valiosos apontamentos sobre o método da economia política, há algumas passagens que vêm a calhar para o esclarecimento do porquê este procedimento criticado na “Miséria da Filosofia” é uma abstração negativa, no sentido empregado acima, bem como o acento positivo que dá à abstração como método. Após descartar

[7] Posfácio de Marx à segunda edição d’*O Capital*, em 1873.

os procedimentos metodológicos de seguir a cronologia do processo histórico ou tomar em consideração a sociedade burguesa como parâmetro geral de análise, Marx indica como alternativa metodológica, que "[...] todas as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comum. A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição" (2011, p. 41). Algumas páginas à frente Marx complementa esses apontamentos metodológicos:

> Por essa razão, para a consciência para a qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como o ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto é uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é 'de fato' um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível [intuições e representações, portanto, abstrações – JP], um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental[8]. O sujeito[9] real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; isso, claro, enquanto a cabeça se comportar apenas de forma especulativa, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação (MARX, 2011, p. 55).

Nestes apontamentos, as palavras intuições e representações aparecem como abstrações espontâneas que, mediante um trabalho teórico, devem ser transformadas em conceitos e estes, por sua vez, em conhecimento do real pelo teste da pesquisa empírica, continuando o real a existir fora do pensamento. Althusser define esse processo de conhecimento como uma prática teórica que consiste em transformar a Generalidade I (intuições e represen-

[8] As diferenças dizem respeito aos fins: estético para a arte, atribuição de sentido para a religião e satisfação de necessidade para prático-mental, sendo o conhecimento para a ciência.

[9] Esta palavra provoca uma certa torção no sentido geral da frase, sentido que sugere a palavra "objeto", provavelmente se trata de um erro de tradução.

tações e/ou conceitos herdados de prática teórica anterior) em Generalidade III (uma teoria, um novo conhecimento) através da Generalidade II (noções e conceitos), extraindo dessa prática teórica duas proposições:

> (1) entre a Generalidade I e a Generalidade III nunca existe identidade de essência, mas sempre transformação real, quer por transformação de uma generalidade ideológica em uma generalidade científica (mutação que se reflete na forma que Bachelard, por exemplo, chama "corte epistemológico"), que pela produção de uma nova generalidade científica que recusa a antiga "englobando-a", ou seja, define sua "relatividade" e seus limites (subordinados) de validade;
>
> (2) o trabalho que faz passar da Generalidade I à Generalidade III, ou seja, feita a abstração das diferenças essenciais que distinguem Generalidade I e Generalidade III, do "abstrato" ao "concreto", diz respeito somente ao processo da prática teórica, ou seja, ocorre inteiramente "no conhecimento" (ALTHUSSER, 2015, p. 150).

Apoiado nessas proposições, Althusser adverte que:

> É preciso apreender o sentido preciso dessa tese para evitar cair nas ilusões ideológicas às quais essas mesmas palavras estão demasiadas vezes associadas; ou seja, para não acreditar que o *abstrato* designaria a própria teoria (ciência), ao passo que o concreto designaria o real, as realidades "concretas" cuja prática teórica produz o conhecimento; para não confundir *dois concretos diferentes*: o *concreto-de-pensamento*, que é um conhecimento, e o *concreto-realidade*, que é seu objeto (Idem, 2015, p. 150-151).

A análise dessa distinção entre objeto de conhecimento e objeto real, que já se encontra na Introdução, de 1857 de Marx, assinale-se, permite a Althusser retornar à crítica a Hegel:

> O vício fundamental de Hegel não diz respeito apenas à ilusão "especulativa". Essa ilusão especulativa, já denunciada por Feuerbach, consiste na identificação do pensamento e do ser, do processo do pensamento e do processo do ser, do concreto "pensado" e do concreto "real". Aí está o pecado especulativo por excelência: o pecado de abstração que inverte a ordem das coisas e toma o processo de autogênese do conceito (abstrato) pelo processo de autogênese do real (concreto) (Idem, p. 153).

Entretanto, na continuação Althusser critica a ideia de que "Haveria assim um *mau* uso da abstração[10] (o idealista, especulativo) que nos indicaria por contraste o *bom* uso da abstração (o materialista)" (ALTHUSSER, 2015, p. 153-154), pois isso seria "considerar o conceito de "inversão" como um conhecimento" – o que consiste em "desposar a ideologia que o apoia". Assim, continua Althusser,

> Quando se chega a esse ponto, vê-se que já não se trata, em última análise, de "inversão", pois não se obtém uma ciência invertendo uma ideologia. Obtém-se uma ciência com a condição de abandonar o domínio em que a ideologia crê lidar com o real, ou seja, abandonado sua *problemática* ideológica (a pressuposição orgânica de seus conceitos fundamentais e, com esse sistema, a maioria desses mesmos conceitos) para ir fundar "num outro elemento", no campo de uma nova problemática, científica, a atividade da nova teoria (Idem, p. 156).

Esse abandono do domínio da ideologia não significa a eliminação da ideologia em favor de uma apreensão pura e simples do real, o que não passa de uma crença ideológica:

> No modo de produção teórico da ideologia (completamente diferente, sob este aspecto, do modo de produção teórico da ciência), a formulação de um *problema* é apenas a expressão teórica das condições que permitem uma *solução* já produzida fora do processo de conhecimento, porque imposta por instâncias e exigências extrateóricas (por "interesses" religiosos, morais, políticos ou outros) de se reconhecer num problema artificial, fabricado para servir-lhe ao mesmo tempo de espelho teórico e de justificação prática (1996a, p. 56).

Ou seja, o domínio da ideologia é a suposição de que o real é apreendido por categorias puras do pensamento segundo algum tipo de critério ético-racional. O descarte dessa suposição ideológica aparece no posfácio já citado, no qual Marx faz uma longa citação de um resenhista russo de "O

---

[10] A advertência de Althusser quanto à impropriedade de conceber um *bom* e um *mal* uso da abstração corresponde à afirmação acima de que "o sentido de materialista como antítese de idealista não remete a um ente material que substituiria a ideia no desenvolvimento dialético, o que desautoriza a substituição da ideia por homem, real, classe ou qualquer outra coisa no desenvolvimento da dialética marxista", pois, como é desenvolvido na segunda seção, em Althusser, os termos ideológico e científico não designam um caráter intrínseco, mas uma prática. Por isso, essa advertência não é incompatível com minha observação de que, em Marx, a palavra abstração é utilizada tanto para designar um sentido inadequado como um adequado ao método científico, dependendo de como se opera a abstração.

Capital" como ilustração de alguém que, malgrado a intenção crítica, compreendeu seu método. Na apreciação de "O Capital" o resenhista substitui toda consideração ético-racional pela primazia do objeto. Ora, na medida em que Marx atesta que o resenhista descreve o seu método, também confirma que se coloca "no campo de uma nova problemática".

Acompanhemos então a referência de Marx ao resenhista: "Depois de uma citação de meu prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política (Berlim, 1859, p. IV-VII), onde eu expus a fundamentação materialista do meu método", continua o autor:

> Para Marx só importa uma coisa: descobrir a lei dos fenômenos de cuja investigação ele se ocupa. E para ele é importante não só a lei que os rege, à medida que eles têm forma definida e estão numa relação que pode ser observada em determinado período de tempo. Para ele, o mais importante é a lei de sua modificação, de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra. Uma vez descoberta essa lei, ele examina detalhadamente as consequências por meio das quais ela se manifesta na vida social. [...] Por isso, Marx só se preocupa com uma coisa: provar, mediante escrupulosa pesquisa científica, a necessidade de determinados ordenamentos das relações sociais e, tanto quanto possível, constatar de modo irrepreensível os fatos que lhe servem de pontos de partida e de apoio. Para isso é inteiramente suficiente que ele prove, com a necessidade da ordem atual, ao mesmo tempo a necessidade de outra ordem, na qual a primeira inevitavelmente tem que se transformar, quer os homens acreditem nisso, quer não, quer eles estejam conscientes disso, quer não. *Marx considera o movimento social como um processo histórico-natural, dirigido por leis que não apenas são independentes da vontade, consciência e intenção dos homens, mas, pelo contrário, muito mais lhes determinam a vontade, a consciência e as intenções.* [...] Se o elemento consciente desempenha papel tão subordinado na história da cultura, é claro que a crítica que tenha a própria cultura por objeto não pode, menos ainda do que qualquer outra coisa, ter por fundamento qualquer forma ou qualquer resultado da consciência. *Isso quer dizer que o que lhe pode servir de ponto de partida não é a ideia, mas apenas o fenômeno externo.* A crítica vai limitar-se a comparar e confrontar uma fato não com a ideia, mas com outro fato. Para ela, o que importa é que ambos os fatos sejam examinados com o máximo de fidelidade e que constituam, uns em relação aos outros, momentos diversos de desenvolvimento; mas, acima de tudo, importa que sejam estudadas de modo não menos exato a série de ordenações, a sequência e a conexão em que os estágios de desenvolvimento aparecem. Mas, dir-se-á, as leis gerais da vida econômica são sempre as mesmas, sejam elas aplicadas

> no presente ou no passado. [...] É exatamente isso o que Marx nega. Segundo ele, essas leis abstratas não existem. [...] *Segundo sua opinião, pelo contrário, cada período histórico possui suas próprias leis.* Assim que a vida já esgotou determinado período de desenvolvimento, tendo passado de determinado estágio a outro, começa a ser dirigida por outras leis. Numa palavra, a vida econômica oferece-nos um fenômeno análogo ao da história da evolução em outros territórios da Biologia. [...] Os antigos economistas confundiram a natureza das leis econômicas quando as compararam com as leis da Física e da Química. [...] Uma análise mais profunda dos fenômenos demonstrou que organismos sociais se distinguem entre si tão fundamentalmente quanto organismos vegetais e animais. [...] Sim, um mesmo fenômeno rege-se por leis totalmente diversas em consequência da estrutura diversa desses organismos, da modificação em alguns de seus órgãos, das condições diversas em que funcionam, etc. Marx nega, por exemplo, que a lei da população seja a mesma em todos os tempos e em todos os lugares. Ele assegura, pelo contrário, que cada estágio de desenvolvimento tem uma lei demográfica própria. [...] *Com o desenvolvimento diferenciado da força produtiva, modificam-se as circunstâncias e as leis que as regem.* Ao Marx se colocar a meta de pesquisar e esclarecer, a partir desta perspectiva, a ordenação econômica do capitalismo, ele apenas formula, com todo rigor científico, a meta que deve ter toda investigação exata da via econômica. [...] O valor científico de tal pesquisa reside no esclarecimento das leis específicas que regulam nascimento, existência, desenvolvimento e morte de dado organismo social e a sua substituição por outro, superior. E o livro de Marx tem, de fato, tal mérito[11].

Marx faz essa longa citação para concluir que, "Ao descrever de modo tão acertado e, tanto quanto entra em consideração a minha aplicação pessoal do mesmo, de modo tão benévolo aquilo que o autor chama de 'meu verdadeiro método', o que descreveu ele senão o método dialético?". Ou seja, a análise que o resenhista oferece de "O Capital", com a qual Marx concorda de bom grado, é de uma dialética objetiva do desenvolvimento do organismo social, cujas leis são próprias da especificidade da sua forma e das suas condições de existência, nada parecido, portanto, com um sistema lógico-formal concebido por uma consciência filosófica que extrai da própria razão as categorias que explicariam a história desde o exterior.

[11] Grifos meus para destacar a indicação de uma dialética objetiva.

A história como problema do conhecimento

O exposto até aqui me parece suficiente para sustentar que a ruptura epistemológica é declarada por Marx mesmo, como uma mudança de problemática. Embora ele não utilize esta expressão, ela está implícita na afirmação de que

> A crítica alemã, até em seus mais recentes esforços, não abandonou o terreno da filosofia. Longe de investigar seus pressupostos gerais-filosóficos, todo o conjunto de suas questões brotou do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação (2007, p. 83).

Ou seja, que me perdoem o cacófato, essa crítica à "crítica alemã" critica a permanência da crítica social no terreno da filosofia e indica a precedência da pergunta (a problemática, na terminologia althusseriana) no processo de conhecimento.

Todavia, encerrar o texto neste ponto resultaria em algo inconcluso, uma vez que a problemática de como obter um conhecimento científico da história supõe o conhecimento dos conceitos que permitem estudá-la e, estes, por sua vez, o trabalho teórico que permite formulá-los e a pesquisa empírica que lhes confere validade, o que difere das formulações ideológicas sobre a história. Uma sistematização dos conceitos da teoria da história, em Althusser, se encontra no excelente trabalho de Saes (1998). Aqui, limito-me à premissa teórica pressuposta por tal teoria. Para enfatizar o caráter materialista do método de Marx e a distância que mantém da teoria do conhecimento comum à tradição filosófica, Althusser pergunta:

> Precisa destacar, de um lado, que os personagens teóricos encenados neste cenário ideológico são o Sujeito filosófico (a consciência filosófica), o Sujeito científico (a consciência sapiente) e o Sujeito empírico (a consciência perceptiva), de outro; é o Objeto que reage a esses três Sujeitos, o Objeto transcendental ou absoluto, os princípios puros da ciência e as formas puras da percepção; que os três Sujeitos estão, do seu lado, subsumidos numa mesma essência, enquanto os três Objetos estão, do seu, subsumidos numa mesma essência (por exemplo, como se vê sob variantes significativas tanto em Kant como em Hegel e Husserl, esta identificação dos três Objetos repousa sobre uma identificação contínua do objeto percebido com o objeto conhecido); que esta repartição paralela dos atributos dispõe face à face o Sujeito e o Objeto; de outro lado,

> que são de fato escamoteados, do lado do objeto a diferença de estatuto entre o objeto de conhecimento e o objeto real e, do lado do sujeito a diferença de estatuto entre o Sujeito filosofante e o sujeito sapiente, por uma parte, entre o sujeito sapiente e o sujeito empírico, por outra? (1996a, p. 59-60).

Essa encenação dos personagens teóricos é própria da visão:

> [...] ideológica do "problema do conhecimento", que define a tradição que se confunde com a filosofia idealista ocidental (de Descartes a Husserl, passando por Kant e Hegel). [...] esta colocação do "problema" do conhecimento é *ideológica* na medida em que esse problema tem sido formulado a partir de sua "resposta", como seu exato *reflexo*, ou seja, não como um problema real, mas como o problema que seria preciso colocar para que a solução *ideológica*, que se queria dar, fosse a solução do problema (Idem, p. 56).

Por isso, Althusser também afirma que:

> A questão que colocamos não é posta para produzir uma resposta definida por antecipação por outras instâncias que não o próprio conhecimento, não é uma questão fechada por antecipação por sua resposta. Não é uma questão de *garantia*. Ao contrário, é uma questão aberta (sendo o próprio campo o que ela abre) que, para ser assim, para escapar ao cerco pré-estabelecido do ciclo ideológico, deve recusar os serviços dos personagens teóricos cuja única função é assegurar este cerco ideológico: os personagens dos diferentes Sujeitos e Objetos, as consignas que eles têm por missão respeitar para poder desempenhar seus papéis, na cumplicidade do pacto ideológico firmado entre as instâncias supremas do Sujeito e do Objeto, sob a bênção da "Liberdade do Homem" ocidental (Idem, p. 60).

Portanto, ao modo de produção teórico da ideologia, Althusser opõe o modo de produção teórico da ciência, materialista, encontrado em estado prático nas formulações metodológicas de Marx, na Introdução como parte dos "*Grundrisse*", segundo a qual,

> Seria, portanto, impossível e falso ordenar as categorias econômicas na ordem em que elas foram historicamente determinantes[12]. Ao con-

[12] Citado de acordo com o texto de Althusser, na edição da Boitempo essa primeira frase traz uma tradução ligeiramente diferente: "Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas

> trário, sua ordem é determinada pelo tipo de relação mútua que elas mantêm na sociedade burguesa moderna, esta ordem é justamente a *inversa* (*umgekerhte*) da que parece ser sua ordem natural, ou da que corresponde à ordem do desenvolvimento histórico (Idem, p. 49).

Esta formulação destaca a distinção entre a ordem lógica (teórica) e a histórica, pois, continua Marx, citado por Althusser: "Não se trata da relação que se estabelece historicamente entre as relações econômicas [...] trata-se de sua *Gliederung* (combinação articulada) no interior da sociedade burguesa moderna" (Idem. p. 50). Continua: "É justamente essa *Gliederung*, esta totalidade-articulada-de-pensamento que se trata de produzir no conhecimento como objeto do conhecimento para alcançar o conhecimento da *Gliederung* real, da totalidade-articulada real, que constitui a existência da sociedade burguesa" (Idem, p. 50).

Há duas premissas subjacentes a essa teorização de Althusser que, talvez por óbvio, ele deixa de mencionar, mas aqui é preciso explicitar para evitar lacunas que deem azo à especulação: 1) o pensamento opera por totalização, pois todo pensamento particular designa um elemento de uma espécie ou gênero, ou seja, integra um conjunto que é uma totalidade articulada que lhe dá sentido, em consequência, 2) o modo de produção teórico da ciência, por assumir a primazia do objeto, ou seja, que o pensamento pressupõe o objeto, deve buscar no real (o objeto) seu elemento de totalização. Naturalmente, esse elemento de totalização não se oferece graciosamente à percepção do pesquisador; para chegar a ele é preciso muita pesquisa e o trabalho de abstração, acima referido. É o que Marx informa, no prefácio de 1859:

> Tinha começado o estudo desta [da economia política] em Paris, continuando-o em Bruxelas, para onde emigrei após uma sentença de expulsão do Sr. Guizot. A conclusão a que cheguei e que, uma vez adquirida, serviu de fio condutor dos meus estudos, pode formular-se resumidamente assim: na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base

às outras na sequência em que foram determinantes historicamente" (2011, p. 60).

concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e às qual correspondem determinadas formas de consciência social.[13]

Portanto, algo bem diferente do modo de produção teórico da ideologia, que se apoia nos serviços dos personagens teóricos, em alguma categoria pura oferecida por eles, para, em seguida, apropriar-se pragmaticamente do real já depurado do que possa ser inconveniente ao pragmatismo da ideologia a que serve.Esse modo de produção teórico da ciência concebe a prática teórica como a maneira através da qual a consciência se apropria do real porque, para Marx, segundo Althusser,

> [...] o "pensamento", de que se trata aqui, não é a faculdade de um sujeito transcendental ou de uma consciência absoluta, a que o mundo enfrentaria como *matéria*; este pensamento também não é uma faculdade de um sujeito psicológico, embora os indivíduos humanos[14] sejam seus agentes. Este pensamento é o sistema historicamente constituído de um *aparato de pensamento*, fundado e articulado na realidade natural e social. Ele é definido pelo sistema das condições reais que fazem dele, se posso arriscar essa fórmula, um *modo de produção* determinado de conhecimentos (1996a, p.41).

Com este novo e original aparato conceitual, Althusser oferece uma alternativa às influências idealistas e empiristas sobre o marxismo, além de um modelo teórico capaz de articular as diversas práticas, respeitando as determinações próprias de cada uma.

> Ora, não existe uma concepção da prática científica sem uma exata distinção das práticas distintas, sem uma nova concepção das relações entre teoria e prática. Afirmamos teoricamente o *primado da prática* mostrando que todos os níveis da existência social são lugares de práticas distintas: a prática econômica, a prática política, a prática ideológica, a prática técnica e a prática científica (ou teórica). Pensamos o conteúdo dessas diferentes práticas concebendo suas estruturas próprias, que é, em todos esses casos, a estrutura de uma produção, concebendo o que

[13] Não é ocioso advertir que não se pode esperar de um prefácio o rigor e a sistematização próprios do trabalho teórico; de qualquer modo esta passagem, como inúmeras outras de Marx sobre o modo de produção capitalista, oferece as indicações de que Althusser se serve para formular o conceito de totalidade-estruturada-com-dominância.

[14] Portanto, os indivíduos humanos, enquanto sujeitos psicológicos, podem pensar (e realmente pensam) qualquer coisa, mas esta coisa pensada se torna pensamento social apenas quando sancionada pelo *aparato de pensamento*, mas é parte da astúcia ideológica alimentar a ilusão desse indivíduo de que o que ele pensa não tem outra origem senão suas próprias sinapses.

> distingue entre si essas estruturas, ou seja, a natureza diferente do objeto ao qual se aplicam, dos meios de produção e das relações sob as quais produzem (esses diferentes elementos e sua combinação – Verbindung – evidentemente variam quando se passa da prática econômica à prática política, depois à prática científica e à prática teórico-filosófica). Pensamos as relações de fundação e de articulação dessas diferentes práticas, umas com as outras, ao conceber o *grau de independência*, o tipo de *autonomia "relativa"*, elas mesmas fixadas pelo *tipo de dependência* relativa à prática "determinante em última instância", a prática econômica (1996a, p. 64-65 – Grifos no original).

Esta prática científica deve apoiar-se em seus próprios protocolos de validação, por isso Althusser pergunta: "[...] por qual *mecanismo* a produção do *objeto do conhecimento* produz a apropriação cognitiva do *objeto real*, que existe fora do pensamento, no mundo real?", para em seguida responder que se trata "[...] de um mecanismo que deve fornecer a explicação de um fato específico: o modo de apropriação do mundo pela prática específica do conhecimento, que se apoia toda em seu *objeto* (objeto de conhecimento) distinto do *objeto real* do qual ele é o conhecimento" (ALTHUSSER, 1996a, p. 68).

> Sua tese confirma amplamente que a *prática é a categoria fundamental* da dialética materialista e que é necessário desenvolvê-la com vistas a inclui-la nele, justificadamente, no processo de conhecimento. O "efeitos de conhecimento" de que fala Althusser, são efeitos práticos. Não foi suficientemente notado, me parece que, se depois de Marx e contrariamente ao empirismo, Althusser declara que o "processo de conhecimento se desenvolve inteiramente dentro do conhecimento", isto é, que o objeto do conhecimento nunca pode ser *confundido* com o objeto real, ao contrário, ele nunca afirma que os "efeitos de conhecimento" são efeitos puramente teóricos (BALIBAR, 1978, p. 225).

No ensaio, "*Du 'Capital' à la philosophie de Marx*", que abre a coletânea "*Lire Le Capital"*, Althusser não declara expressamente qual é esse mecanismo que produz o *efeito de sociedade* e, por que o pensamento pressupõe o objeto, também o *efeito de conhecimento*. Entretanto, no ensaio "*La Critique de Marx*", na mesma coletânea, a primazia que ele confere às relações sociais de produção na caracterização dos modos sociais de produção (enquanto objeto formal abstrato) e das formações sociais

historicamente determinadas pela predominância de um modo específico, torna lícita a conclusão de que esse mecanismo se refere a tais relações. Como relações sociais de produção típicas (comunitárias, servis, escravocratas, assalariadas etc.) caracterizam os diferentes modos de produção, nas formações sociais concretas coexistem diversos modos de produção sob a dominância de um deles, por isso, na teoria althusseriana, a história consiste na variação histórica dos modos de produção, o que inclui tanto a história de cada modo de produção particular como a da transição de um modo a outro. Ou, nas palavras de Balibar, "[...] a história da sociedade é redutível a uma sucessão descontínua de modos de produção" (1996a, p. 426), de acordo com "[...] os dois princípios que fundam a transformação da história em ciência: o da periodização e o da *articulação das práticas* diferentes na estrutura social" (Idem, p. 425). "Ora, nas *relações de produção* estão implicadas necessariamente as relações entre os homens e as coisas, tal como entre os homens entre si, onde estão fixados por relações precisas existentes entre os homens e os elementos materiais do processo de produção." (ALTHUSSER, 1996a, p. 385).

Em seguida, Althusser cita a Introdução, dos "*Grundrisse*", em que Marx afirma que a distribuição, "[...] antes de ser distribuição dos produtos, ela é: 1) distribuição dos instrumentos de produção e 2) o que é uma outra determinação da mesma relação, distribuição dos membros da sociedade entre os diferentes gêneros de produção (subordinação dos indivíduos às relações de produção determinadas)", em seguida, ele deduz:

> Esta distribuição consiste em uma certa atribuição dos meios de produção aos agentes da produção, sob certa relação regulada, estabelecida entre, de um lado, os meios de produção, do outro, os agentes da produção. Formalmente, esta distribuição-atribuição pode ser concebida como uma combinação (*Verbindung*) entre um certo número de caracteres próprios tanto dos meios de produção como dos agentes da produção, combinação que se efetua segundo modalidades definidas (Idem, p. 386).

Com isso, se descarta também qualquer suposição de que as relações sociais de produção, como mecanismo gerador do efeito de conhecimento, seja um recurso heurístico escolhido por Althusser, entre outros possíveis. Essa suposição é tipicamente ideológica ou, para usar uma ter-

minologia tão ao gosto de Althusser, está a serviço de uma ideologia, qual seja, a do indivíduo autônomo (neste caso, o pesquisador) que tudo o que faz, o faz como efeito da sua vontade livre, sem nenhuma determinação exterior a essa vontade. Segundo esse esquema ideológico, o engajamento do indivíduo na produção material da vida social adquire o mesmo estatuto de uma opção entre várias outras quaisquer, como entre tomar vinho ou cerveja, por exemplo; certamente o leitor me concederá o reconhecimento de que a gama de possibilidades recoberta por esta equivalência é tão ampla e heterogênea que anula sua pretensão explicativa.

Numa alentada análise das «Teses sobre Feuerbach», Balibar afirma que a «[...] filosofía materialista 'temprana' de Marx estaba referida a una 'ontología de la relación', donde la relación básica no es la 'individualidad' sino la 'transindividualidad' (o un concepto de lo individual que incluye siempre-ya sus relaciones – o dependencias – con otros individuos)» (2016, p. 201), acrescentando em nota de rodapé «[...] la posibilidad de ver 'relaciones' y no 'términos' o 'sustancias', como categorías primarias de la comprensión de lo real».

A consideração de ver "relações" como categorias primárias da compreensão do real é perfeitamente compatível com a análise de "*Lire Le Capital*" e com a que Althusser faz das contribuições de Maquiavel:

> No começo da sociedade, "o acaso deu lugar a todas as espécies de governos entre os homens". Inicialmente, os homens estavam dispersos e pouco numeroso, como os animais. "Vindo a aumentar o gênero humano, sente-se a necessidade de se reunir para se defender. Para melhor alcançar este propósito, escolhe-se o mais forte, o mais corajoso." Esta foi "a época da reunião em sociedade". Logo surgem os conflitos entre os homens: "Para prevenir tais males, os homens se determinam a fazer leis." Esta foi a origem da justiça, que influiu na escolha do chefe. [...] Abro um parêntese para avançar duas observações. A primeira, [...]. Dizer que é o *acaso* que está na origem das sociedades e dos governos e, dizer ao mesmo tempo, que os homens estavam dispersos (a dispersão é congênita ao acaso, desde Demócrito e Epicuro a Rousseau, no *Segundo Discurso*), é rejeitar, evidentemente, toda ontologia antropológica da sociedade e da política. É, em particular, recusar a teoria de Aristóteles (esse grande ausente do pensamento de Maquiavel) do homem animal político "*por natureza*". Mas é também (eis minha segunda observação) recusar (diferente de Epicuro) toda teoria *contratual*

> da origem da sociedade e do governo[15] (ALTHUSSER, 1995a, p. 81 – Itálicos no original).

Embora a palavra relação esteja ausente dessas citações de Maquiavel, ela está implícita nos usos que ele faz dos verbos reunir, defender e escolher. Tais usos também sugerem diversos tipos de relação, em Marx tem primazia o tipo das relações sociais de produção na medida em que, diz Balibar, "*A ideologia alemã* expõe uma 'ontologia da produção' [...]. Mais exatamente, é a produção de seu próprios meios de existência, atividade simultaneamente individual e coletiva (transindividual), que o transforma ao mesmo tempo que transforma irreversivelmente a natureza, e que assim constitui 'a história' (1995, p. 47).

A necessidade material da produção dispensa argumento a seu favor, uma vez que não é concebível sociedade sem produção. Embora necessária, essa observação trivial precisa de uma complementação de natureza histórico-sociológica para justificar as relações sociais de produção como o mecanismo que produz o *efeito de sociedade* e o *efeito de conhecimento*. Ora, como toda produção é historicamente determinada,

> A ciência da história – diz Althusser – tem por objeto a história das formas de existência específicas da espécie humana. [...] As diferenças específicas que distinguem as formas de existência da espécie humana das formas de existência das espécies animais são: 1) que os homens vivem apenas em formações sociais; 2) que essas formações sociais humanas têm uma história específica que, como tal, e diferentemente da "história" das "sociedades animais", não é regida pelas leis biológicas e ecológicas da espécie, mas por leis "sociais" da *produção* e da *reprodução* das condições da *produção* dos meios de existência dessas formações sociais" (1995b, p. 482 – Grifos do original).

Em resumo, o processo de produção e reprodução social se realiza sob condições históricas determinadas, caracterizadas por relações sociais de produção específicas (comunitárias, escravistas, servis, assalariadas etc.). No modo de produção capitalista,

---

[15] Os trechos entre aspas são citações de "Comentários sobe a primeira década de Tito Lívio", de Maquiavel, por Althusser.

> Os principais agentes desse modo de produção, o capitalista e o trabalhador assalariado, são enquanto tais apenas corporificações, personificações do capital e do trabalho assalariado; caracteres sociais determinados que o processo de produção social imprime nos indivíduos; produtos dessas relações sociais de produção determinadas (MARX, 1983, l. III, v. V, p. 294).

Essa personificação das categorias econômicas pelos indivíduos, que aparece ao longo de "O Capital", dos prefácios ao livro III, significa que as estruturas sociais (econômica, jurídico-política e ideológica) são dotadas de uma dupla dimensão (interna e externa, ou seja, subjetiva e objetiva), em relação dialética. Por isso, "personificação das categorias econômicas" significa que, no modo de produção capitalista, os indivíduos assumem os personagens sociais de capitalistas e trabalhadores sob o manto da categoria jurídico-política sujeito de direito conforme uma forma de consciência determinada (no caso, individualista e atomizada), produto das práticas ideológicas. Isto faz das relações sociais de produção o lugar da articulação das determinações (econômica, jurídico-política e ideológica) da totalidade articulada porque é o lugar da articulação das diferentes práticas, ou seja, o lugar da sobredeterminação das estruturas umas sobre as outras. Por conseguinte, o mecanismo que produz o *efeito de sociedade*, ou seja, aquele mecanismo que, por ser uma relação estruturante, constitui e explica as ações individuais e coletivas, conforme pressupostos subjetivos econômico, jurídico-político e ideológico; sobre pressupostos objetivos econômico, jurídico-político e ideológico, razão pela qual seu efeito é a reprodução ou a possibilidade da transformação de um forma histórico-social determinada.

Assim, articulação significa que cada uma das estruturas[16] (econômica, jurídico-política e ideológica) da totalidade estruturada é constituída de determinações próprias e, necessariamente, sobredeterminadas por determinações das demais estruturas, na medida em que as categorias econômicas de todos os modos de produção (no modo de produção capitalista, por exemplo, capital e trabalho assalariado, ou seus respectivos agentes

[16] Não é ocioso assinalar que, nos textos de Althusser, as partes integrantes da totalidade estruturada são referidas por diferentes termos, como região, instância, nível e, raramente, estrutura; sendo este último às vezes acrescido do adjetivo «social» para designar a totalidade estruturada. Essa oscilação terminológica gera certa confusão na interpretação que se faz do autor, por isso fixarei o uso de estrutura para designar as partes e, totalidade estruturada, para o todo.

sociais: capitalista e trabalhador) são determinadas pelas necessidades materiais e sociais, mas a forma é histórica, por isso jurídica e ideologicamente sobredeterminada. As categorias das estruturas jurídico-política e ideológica, por sua vez, não se sustentam sem uma sobredeterminação econômica que lhes seja interna[17]. Considerando que todas as atividades são práticas no interior de estruturas, para clareza do argumento, reproduzimos aqui parcialmente uma passagem acima citada.

> Pensamos [diz Atlthusser] as relações de fundação e de articulação dessas diferentes práticas [econômica, política, ideológica] umas sobre as outras, ao conceber em seu *grau de independência*, seu tipo de *autonomia "relativa"*, elas mesmas fixadas pelo *tipo de dependência* relativa à prática "determinante em última instância", a prática econômica. (ALTHUSSER, 1996b, p. 64-65 – Explicações nossas).

Por outras palavras, é o tipo dessa articulação das determinações que fixa o tipo de autonomia relativa das estruturas em cada modo de produção e abre espaço para a defasagem entre elas, pelo tipo de dependência umas das outras, de modo que as determinações das diferentes estruturas podem adquirir maior ou menor proeminência nas diferentes conjunturas conforme a luta de classes.

Tipo de articulação se refere ao cruzamento entre as formas econômicas e sociais (categoria de pertencimento) e ideológicas (estatuto jurídico) dos agentes nas relações sociais de produção, o que determina direitos e obrigações em face da comunidade inclusiva. Assim, em relações sociais de produção servis e escravocratas, as categorias servo, escravo e senhor designam simultaneamente o lugar em relação aos meios de produção, o pertencimento a uma ordem (normalmente policlassista) e os direitos e obrigações desiguais relativos a esses lugares, segundo uma visão de mundo que se concebe como divina ou natural; portanto, é um tipo de articulação concentrada e tendencialmente estática. Claro que neste nível de abstração não contam as muitas diferenças entre formações sociais específicas. Nas

[17] O pensamento liberal (de Locke a Habermas) expulsou o econômico da esfera do humano, que passa a ser identificado apenas com o ideológico, separado do atributo subjetivo da capacidade de trabalho, o instrumento da vontade e, esta, núcleo do ideológico. Com base nisso, o postulado da determinação em última instância do econômico aparece como uma intervenção violenta do sistêmico no mundo da vida, para tomar de empréstimo o vocabulário habermasiano; embora a violência originária da qual deriva toda violência política seja justamente essa separação entre a vontade e a capacidade de trabalho (potência) do produtor direto.

relações sociais de produção capitalistas, capitalistas e trabalhadores são categorias econômicas por que designam os lugares de proprietários e não-proprietários dos meios de produção, respectivamente, e se relacionam necessariamente por intermédio da categoria jurídica sujeito de direito (portanto, formalmente livres e iguais), enquanto ideologicamente são interpelados como membros do povo-nação (POULANTZAS, 1968), o que lhes permite, na condição de sujeito de direito, instrumentalizar elementos da condição econômica e do pertencimento a diferentes grupos sociais para fins privados; portanto, é um tipo de articulação ao mesmo tempo centrada e dinâmica. Esses tipos de articulação das determinações constitui a causalidade estrutural (MORFINO, 2014) dos fenômenos sociais.

A propósito da causalidade estrutural, apesar de ter afirmado inicialmente que não abordaria os argumentos críticos um a um, dada a desmesurada difusão que atingiu entre nós a vulgarização da ideia de um Althusser estruturalista, vale a pena dar a palavra ao próprio autor, quando este se refere ao trabalho teórico: "[...] naturalmente, como 'se' manipula um conjunto de conceitos emprestados de outras disciplinas, não é questão de acusar, honestamente, de estruturalismo, o primeiro a se servir do conceito de estrutura." Em seguida, ele conclui:

> Ora, ninguém pode pretender que jamais tenhamos cedido ao idealismo formalista delirante de uma produção do real pela combinatória de quaisquer elementos. Marx fala da "combinação" dos elementos na estrutura de um modo de produção. Mas esta combinação (*Verbindung*) não é uma combinatória formal: nós o assinalamos expressamente. De propósito (1998, p. 180).

Por isso, Poulantzas adverte que as estruturas não são essências que existem separadamente e entram em contato, pressuposto arbitrariamente atribuído por muitos críticos à teoria althusseriana. Ao contrário,

> [...] a determinação em última instância da estrutura do todo pelo econômico não significa que o econômico detém sempre o *papel dominante*. Se a unidade que é a estrutura com dominante implica que todo modo de produção possui um nível ou instância dominante, de fato o econômico só é determinante na medida em que ele atribui a essa ou aquela instância o papel dominante, ou seja, na medida em que ele regula o deslocamento da dominância devido à descentração das instâncias. Assim, Marx indica como, no modo de produção feudal, é

> a ideologia – sob sua forma religiosa – que detém o papel dominante, o que é rigorosamente determinado pelo funcionamento do econômico neste modo. Portanto, o que distingue um modo de produção de outro e que, por conseguinte, especifica um modo de produção, é esta forma particular de articulação que mantêm os seus níveis: o que se designará doravante pelo termo de *matriz* de um modo de produção (POULANTZAS, 1968, p. 10-11).

O que Althusser não diz, nem Poulantzas, mas o desenvolvimento dos seus argumentos permite deduzir, é que a necessidade material a que responde a estrutura econômica, sob uma forma histórico-social determinada, é o que atribui a essa estrutura tanto o papel de determinação em última instância como o de atribuir – conforme seu modo de funcionamento – a uma das estruturas o papel dominante na totalidade estruturada, conforme a matriz do modo social de produção.

Por serem as relações sociais de produção uma estrutura estruturante (BOURDIEU, 1996) que articula o conjunto das estruturas sociais (portanto, produzindo o efeito de conjunto, de totalidade articulada), cuja objetividade já foi demonstrada acima, a detecção dela opera como *efeito de conhecimento*, ou seja, abre a possibilidade teórica do conhecimento científico da vida social pela pesquisa empírica sem cair em qualquer tipo de empirismo que, invariavelmente, pretende deduzir uma teoria do dado empírico, tal como ele se apresenta, organizando-o segundo alguma categoria (ideo)lógica (sujeito, trabalho, indivíduo, consciência, vontade, valor etc.) à escolha do pesquisador.

Assinale-se que, de acordo com a reflexão desenvolvida por Althusser em "*Lire Le Capital*" (SAMPEDRO, 2010), o caráter ideológico de qualquer dessas categorias não é intrínseco a elas mesmas. Portanto, não se trata de escolher entre categorias materialistas ou idealistas, em si mesmas, *a priori*; tal caráter ideológico reside justamente no "*a priori*", ou seja, em concebê-las isoladamente, anteriormente e fora do conjunto que lhe dá sentido; na medida em que este conceber isolado, especulativo, consiste em fazer uma pergunta para uma resposta previamente definida fora a esfera do conhecimento (religiosa, moral, política etc.), produzindo um *efeito de reconhecimento*, não de *conhecimento*, como adverte Althusser. Em vista dessa consideração, se entende que trabalho, quando considerado fora

do conjunto que o sustenta[18], apesar de aludir a um processo material, adquire caráter ideológico se tomado como categoria explicativa *a priori* que comanda a organização do processo de conhecimento; ou valor (no sentido de orientação de conduta), uma categoria ideológica por excelência, pode ser analisado materialmente quando considerado no conjunto das práticas ideológicas que o produz, na medida em que, sendo o ser humano um animal ideológico (SAMPEDRO, 2010), as ideologias não existem abstratamente ou, como diz Althusser (1996b), não têm existência espiritual, antes, existem como integrantes da totalidade estruturada, contribuindo para a reprodução ou transformação da forma histórico-social conforme a luta política de classes.

Referências

ALTHUSSER, L. *Por Marx*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

______. Éléments d'autocritique. In: *Solitude de Machiavel et autres textes*: actuel Marx confrontation. Paris: PUF, 1998.

______. La critique de Marx. In: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996a.

______. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. In: ŽIZEC, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b.

______. Machiavel et nous. In: *Éscrits philosophiques et politiques*. Tome II. Paris: Stock/IMEC, 1995a.

______. La querelle d'humanisme. In: Éscrits philosophiques et politiques. Tome II. Paris: Stock/IMEC, 1995b.

BALIBAR, Étienne. De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach?. In: *Demarcaciones*, n. 4, 2016. Disponível em: <http://revistademarcaciones.cl/numero-4/>. Acesso em: 4 fev, 2016;

______. Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. In: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996.

______. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

[18] "O processo de trabalho foi considerado primeiramente em abstrato (ver capítulo V), independente de suas formas históricas, como processo entre homem e natureza" (MARX, 1983, l. I, v. II, p. 101). Assinale-se que Marx mesmo se refere à categoria trabalho, como tratada no capítulo V, como uma abstração que serve como instrumento conceitual de aproximação do objeto, que são as formas históricas, como nos Grundrisse, acima citados. Justamente por isso essa categoria não se presta, em "O Capital", ao papel de comandar o processo de conhecimento, apesar de todo debate ético-humanista em torno do trabalho, desde a encíclica *Rerum Novarum*.

______. From bachelard to Althusser: the concept of "epistemological break". In: *Economy and Society*, v. 7, n. 3, 1978.

BOURDIEU, P. *Razões práticas*: sobre a teoria da ação. Campinas/SP: Papirus Editora, 1996.

COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

FISCHBACH, F. *La productions des hommes, Marx avec Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J, Vrin, 2014.

MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

______. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

______. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.

______. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

______. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Editorial Estampa, 1971.

MORFINO, V. A causalidade estrutural em Althusser. In: *Lutas Sociais*, n. 33, 2014.

PRADO, JR., C. *O estruturalismo de Levi-Strauss, o marxismo de Louis Althusser*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1971.

POULANTZAS, N. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: Maspero, 1968.

SAES, D. O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. In: MORAES, J. Q. (Org.). *História do marxismo no Brasil*. v. III. Campinas: Unicamp, 1998.

SAMPEDRO, F. A teoria da ideologia de Althusser. In: Naves, M. (Org.) *Presença de Althusser*. Campinas, SP: Unicamp/IFCH, 2010.

SANTOS, R. J. L. A exumação de Louis Althusser. In: *Margem Esquerda*, n. 18, 2012

SILVEIRA, P. *Do lado da história*: uma leitura crítica da obra de Althusser. São Paulo: Livraria Editora Polis, 1978.

O anti-humanismo teórico na obra de Louis Althusser: problemas de teoria e efeitos políticos

Danilo Enrico MARTUSCELLI[1]

> Não nos iludamos, o humanismo teórico tem, por muito tempo ainda, 'belíssimos dias' à sua frente. Suas 'contas', não mais do que as das ideologias evolucionistas, historicistas e estruturalistas, não serão ajustadas até a próxima primavera (ALTHUSSER, 1999a, p. 17).

1 Introdução

Nos idos dos anos 1960, o filósofo marxista Louis Althusser deu início a uma série de intervenções a partir das quais procurou formular uma leitura original das obras de Marx, orientada pela crítica ao economicismo e ao humanismo teórico e pela defesa da cientificidade da teoria marxista. Em meados dos anos 1970, ao realizar um balanço de seus primeiros escritos, Althusser ressaltou o caráter polêmico de suas análises, especialmente daquelas que se fundavam na caracterização do marxismo como anti-humanismo teórico, como podemos entrever na seguinte passagem:

> [...] eu defendi a tese do anti-humanismo teórico de Marx. Tese precisa, que não quiseram entendê-la em seu sentido preciso e que provocou contra mim a Santa Aliança de tudo o que existe de ideologia

[1] Doutor em Ciência Política pela Unicamp. Professor de Ciência Política da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)/Campus Chapecó – SC, Brasil. daniloenrico@gmail.com

> burguesa e socialdemocrata no mundo, e até no seio do movimento operário internacional (ALTHUSSER, 1998a, p. 204).

Quais pressupostos e premissas orientaram os críticos da tese do anti-humanismo teórico de Marx? Sem a pretensão de apresentar sistematicamente o amplo conjunto de artigos e livros que tomaram a obra de Althusser como objeto de crítica,[2] especialmente os textos que refutaram a tese do anti-humanismo teórico de Marx, defendida por ele, consideramos possível indicar alguns enunciados fundamentais e articulados que permearam tais críticas: 1) a noção de homem/humanidade como ponto de partida para a explicação dos fenômenos sociais (LOWY, 1999; THOMPSON, 1981); 2) a exaltação da ação humana na história e a centralidade dada à ideia de "sujeito da história" (LOWY, 1999; THOMPSON, 1981); 3) a noção de que, no socialismo, a produção será racionalmente controlada pelos homens (LOWY, 1999), o que permite sustentar que, somente no socialismo, o homem deixará de ter sua existência negada por seus predicados e poderá efetivamente se transformar em homem-sujeito (FAUSTO, 1987); 4) a alusão genérica à ideia de que a história das sociedades humanas está sempre em mutação ou mudança (LOWY, 1999; FAUSTO, 1987; THOMPSON, 1981); 5) a caracterização da evolução das sociedades humanas e da própria obra de Marx como *Aufhebung* (uma descontinuidade na continuidade) (FAUSTO, 1987), assumindo, assim, uma perspectiva teleológica da história e da evolução do pensamento de Marx, que nega ou oculta a ideia de ruptura e de corte; 6) a defesa do marxismo como um humanismo, o que leva à ênfase dos aspectos da obra de Marx relacionados à indignação moral em detrimento de seu caráter científico (LOSURDO, 2011; LOWY, 1999; THOMPSON, 1981), que teriam sido formulados para denunciar a inumanidade do capitalismo; 7) a centralidade dada às noções de alienação, essência humana e emancipação humana em detrimento dos conceitos de lutas de classes, classes sociais, modo de produção, formação social, relações de produção, forças produtivas e revolução social.

Com objetivo de analisar o estatuto teórico e político da tese do anti-humanismo teórico na obra de Althusser, dividimos a presente análise

[2] Salvo engano, a análise de Saes (1998) é um dos raros trabalhos que se empenhou em realizar uma reflexão sistemática e bastante abrangente sobre a recepção crítica da corrente althusseriana, especialmente no Brasil.

em três partes fundamentais. Na primeira parte, indicamos os conceitos de problemática teórica e corte epistemológico como dispositivos analíticos fundamentais para a formulação da tese do anti-humanismo teórico. Na segunda, discutimos a especificidade da noção de humanismo na análise de Althusser, com vistas a entrever seu tratamento teórico (relação entre ideologia e ciência) e político (consequências práticas). Por fim, debatemos a relação entre humanismo e socialismo em sua obra e analisamos o deslocamento existente na abordagem deste tema na evolução de seu pensamento.

2 Problemática Teórica e Corte Epistemológico como Dispositivos Analíticos Fundamentais

A crítica ao humanismo teórico foi formulada originalmente em "*Pour Marx*" e "*Lire Le Capital*", livros nos quais Althusser toma as obras de Marx como matéria-prima principal de suas reflexões. O pano de fundo político de suas análises são os debates decorrentes do XX, Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), em especial do relatório Kruschev contra os crimes de Stálin e contra a violação da *legalidade* socialista. Tais debates exerceram forte influência sobre a produção teórica marxista e sobre o movimento comunista internacional da conjuntura do final dos anos 1950 em diante. Em concordância com a crítica dos crimes de Stálin e da violação da legalidade socialista, vários intelectuais e militantes vinculados à tradição marxista ressaltaram a importância de definir o marxismo como um humanismo, advindo daí a difusão da ideia de revalorizar os textos de juventude de Marx, nos quais é marcante a problemática humanista.

Nesse debate, Althusser procurou trilhar um caminho distinto daquele percorrido pelos marxistas que reivindicavam o humanismo teórico. Para ele, ao se limitarem a realizar a crítica ao culto da personalidade e darem ênfase ao conceito de homem, os críticos do stalinismo acabavam optando por realizar uma crítica de direita do stalinismo, deixando de observar o fenômeno do stalinismo a partir da análise da natureza das relações de classe existentes na União Soviética.

Ao invés de propor uma leitura de valorização dos textos de juventude de Marx, Althusser formulou uma nova leitura da evolução de Marx, na qual identificava uma ruptura epistemológica entre os textos de

juventude e os de maturidade. De acordo com Althusser, era preciso valorizar os textos de maturidade, pois, desde a obra A ideologia alemã, Marx e Engels haviam descoberto um novo continente – o continente história –, a partir do qual passaram a formular a crítica social em bases científicas e materialistas e a realizar um acerto de contas com a consciência filosófica anterior que defendiam e que era marcada pela ideologia humanista. Para empreender tal leitura original, Althusser valeu-se da utilização de dois dispositivos analíticos fundamentais: os conceitos de problemática teórica e de corte epistemológico.

Em sua obra, o conceito de problemática teórica designa tanto o objeto de pesquisa quanto a teoria que orienta toda a análise. Exemplifiquemos. Na análise que faz da alienação política ("A questão judaica") e da alienação econômica ("Manuscritos de 1844"), Marx emprega a problemática feuerbachiana que antes estava voltada para o exame da alienação religiosa. Ou seja, há aqui um deslocamento do objeto de investigação – antes religião, agora Estado e trabalho – mas não se observa, em decorrência disso, uma mudança significativa no âmbito da teoria empregada para a análise de tais fenômenos sociais. Situação bem distinta ocorre quando comparamos os textos de juventude e de maturidade de Marx. Nesse caso, é possível entrever uma "mudança de terreno", uma ruptura nos alicerces teóricos. Se nos textos de juventude, as análises de Marx são orientadas pela pergunta "O que é o homem?" e, com isso, ganham relevância noções como alienação, ser genérico, essência humana, emancipação humana; os textos de maturidade passam a ser condicionados por uma nova questão "O que é história?", advindo daí a formulação de novos conceitos, tais como: modo de produção, forças produtivas, relações de produção, luta de classes e revolução social. Nessa perspectiva, não faz sentido extrair o conceito de trabalho assalariado, desenvolvido em "O Capital", e tentar aplicá-lo aos "Manuscritos de 1844", obra na qual a noção de trabalho alienado ou estranhado está no posto de comando. O mesmo exercício de análise poderíamos fazer com a noção de Estado presente na obra "A questão judaica", que está ligada à ideia de alienação política do homem, e apensá-la ao conceito de Estado formulado nos textos de maturidade, que está vinculado à questão das classes sociais e, portanto, à ideia de que o Estado possui uma natureza de classe, não podendo, assim, ser

caracterizado como uma simples negação política da essência do homem perdida na história.

Quando Althusser faz uso do conceito de problemática teórica, ele procura pensar a evolução do pensamento de Marx não como *Aufhebung* (superação) ou uma descontinuidade na continuidade, mas fundamentalmente como um corte ou ruptura. O exemplo do "Prefácio de 1859" é importante para observar essa diferença, quando Marx faz referência ao fato de que a conjuntura de 1845 foi importante para ele e Engels fazerem um acerto de contas com sua consciência filosófica anterior, opondo o ponto de vista deles ao ponto de vista ideológico da filosofia alemã. Ou como indica Althusser, enquanto persistia na busca de novas respostas para velhas perguntas, a esquerda hegeliana não lograva mudar de terreno ou fundar um novo sistema teórico ou uma nova problemática. Para atingir tal objetivo, era preciso lançar novas perguntas.

Assim sendo, a leitura de Althusser sugere que o tratamento teórico de conceitos e noções não se iguala ao método de caça palavras, passagens ou noções isoladas, fazendo-se necessário entrever a relação de determinado conceito com o conjunto de conceitos que constituem determinada formação teórica, bem como seu lugar nesse sistema teórico (se dominante ou subordinado). Talvez o próprio conceito de formação social, tal qual definido por Althusser, ajude-nos a entender o que ele concebe como problemática teórica. Se uma formação social abrange a combinação de vários modos de produção sob a dominância de um modo de produção particular, o mesmo pode-se dizer da problemática teórica que pode comportar uma pluralidade de modos de produção teóricos, mas é governada e dirigida por uma teoria particular.

É a partir dessa leitura que Althusser realiza a crítica ao método analítico-teleológico. O pressuposto analítico é aquele que se ampara na ideia de que a unidade de um determinado pensamento, ou seja, a unidade de determinada teoria ou sistema teórico pode ser redutível às suas partes ou elementos isolados, "[...] condição que permite pensar à parte um elemento desse sistema, e aproximá-lo de *outro* elemento semelhante pertencente a *outro sistema*" (ALTHUSSER, 1979a, p. 45). O pressuposto teleológico é aquele que considera os desenvolvimentos teóricos ulteriores como simples aprofundamento de uma origem, ou ainda, a evolução de

um determinado pensamento seria tratada como um trajeto em direção a um fim inelutável, já que a própria origem de determinado pensamento instituiria uma espécie de "tribunal secreto da história". Para Althusser, é preciso pensar

> a relação da unidade (interna) de um pensamento singular (em cada momento do seu devir) com o campo ideológico existente (em cada momento do seu devir). Mas para pensar essa relação é preciso, no mesmo movimento, pensar os termos dela (Idem, p. 53).

Ao substituir a ideia de *Aufhebung* pela de ruptura para pensar a evolução do pensamento de Marx, Althusser (1979a) coloca-se no campo da crítica da teoria das origens, segundo a qual a origem determina todo o devir, e da teoria das antecipações, para a qual o fim determina o sentido dos movimentos de seu curso. Ele opera, assim, com a ideia de corte epistemológico para distinguir duas fases fundamentais na obra de Marx: a) a fase humanista, que se subdivide em duas subfases: a "humanista racionalista", influenciada por Fichte e Kant, na qual o homem é compreendido como liberdade e razão (vide o texto "Liberdade de Imprensa"), e a "humanista comunitarista", influenciada por Feuerbach, na qual ganha centralidade a disjuntiva homem-comunidade e, consequentemente, noções como ser genérico, natureza humana, alienação, emancipação humana (vide os textos "A questão judaica", "Manuscritos de 1844", "Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel"); e b) a fase científica de desenvolvimento da teoria marxista da história, que tem sua gênese na obra "Ideologia alemã" e seu coroamento na obra magna "O Capital", na qual Marx opõe-se às filosofias da história.

3 O Humanismo Teórico como Ideologia: Teoria e Política

Althusser utiliza a metáfora da descoberta de um "novo continente" para descrever esse processo de elaboração da teoria da história. Nesse sentido, sua análise opera com a distinção entre ciência e ideologia, o que o leva a caracterizar em termos gerais o humanismo teórico como uma ideologia, tendo em vista que "a sua função prático-social tem preeminência sobre a função teórica (ou função de conhecimento)" (ALTHUSSER,

1979b, p. 204), ou ainda, para Althusser, a tese do anti-humanismo teórico de Marx:

> É uma tese séria, contanto que a leiam seriamente, e antes de tudo que levem seriamente em consideração uma das duas palavras que a compõe, o que não representa, apesar disso, o diabo: a palavra *teórico*. Disse e repito que o conceito ou a categoria de homem não desempenhava em Marx um papel teórico. Mas é necessário acreditar que *teórico* não quer dizer nada para aqueles que não querem entendê-la (ALTHUSSER, 1998a, p. 223-224).

Althusser faz uso de uma passagem das notas sobre Wagner, como a epígrafe do artigo "Marxismo e humanismo", nas quais Marx afirma que seu método de análise não parte do homem, mas do período social economicamente dado, para sustentar a ideia de que o materialismo histórico não pode atribuir ao conceito de homem um estatuto teórico. Em outro momento, ratifica tal posição observando que:

> [...] quando se parte do homem, não se pode evitar a tentação idealista da onipotência da liberdade ou do trabalho criador, ou seja, não se faz mais do que suportar, com toda "liberdade", a onipotência da ideologia burguesa dominante, que tem por função mascarar e impor, sob as formas ilusórias do livre poder do homem, um outro poder, muito mais real e poderoso, o poder do capitalismo. Se Marx não parte do homem, se ele recusa produzir teoricamente a sociedade e a história a partir do conceito de homem, é para romper com esta mistificação que apenas exprime uma relação de força ideológica, fundada na relação de produção capitalista. Marx parte então da causa estrutural que produz esse efeito ideológico burguês que conserva a ilusão de que se deveria partir do homem: Marx parte da formação econômica dada, especificamente, em *O Capital*, da relação de produção capitalista, e das relações que esta determina em última instância na superestrutura. E a todo momento, ele mostra que essas relações determinam e condicionam os homens, como os condicionam em sua vida concreta, e como através do sistema da luta de classes, os homens concretos são determinados pelo sistema dessas relações (ALTHUSSER, 1998a, p. 230-231).

Para Lowy (1999, p. 211-212), Althusser deforma a ideia sustentada por Marx de que é preciso partir dos "homens produzindo em uma sociedade concreta". Ocorre que Lowy forja a noção de homem no texto de Marx para ratificar a tese do humanismo teórico, ocultando assim, a ideia de "formação econômica dada" que, na análise do capitalismo, indica a relação

de produção capitalista. Ou seja, a interpretação de Althusser é deformada por Lowy que ignora justamente o fato de que os homens concretos não são o ponto de partida da análise, mas o ponto de chegada. As atividades exercidas pelos homens concretos são condicionadas pelas relações de produção capitalista. Na análise de Althusser, a história é um processo sem sujeito, sem começo, nem fim, o que significa dizer que o movimento da história é a própria luta de classes, é por excelência constituído por relações contraditórias – e não por um sujeito (THEVENIN, 1977).

Do que dissemos acima, é possível concluir que predomina na análise de Althusser a caracterização do humanismo teórico como uma ideologia e um obstáculo epistemológico para o desenvolvimento da ciência da história. Quando se refere ao anti-humanismo teórico, ele faz questão de afirmar que utilizou essa expressão para indicar a ruptura da ciência marxista da história com as filosofias da história, mas insiste repetidas vezes que, no sentido rigoroso do termo, seria mais adequado falar em a-humanismo teórico quando se faz referência ao materialismo histórico (ALTHUSSER, 1980a, p. 61; 1999a, p. 17; 2007, p. 156). No esquema de análise de Althusser, as expressões: anti-humanismo teórico e a-humanismo teórico exercem a função de designar simultaneamente o corte epistemológico na obra de Marx e a descoberta do continente da ciência da história.

Nos escritos de autocrítica, Althusser (1998b) indica que operou muito com a ideia de oposição entre ciência e ideologia e que, portanto, ignorou a luta de classes quando pensou tal relação. Aceitando a ideia de que a ciência deve ser concebida como uma ruptura em relação à ideologia, poderíamos salientar que em seus primeiros escritos, Althusser já sugeria a ideia de que a ciência nasce da ideologia, mas só poderia se tornar ciência se lograsse se distinguir da ideologia: "[...] não existe ciência 'pura' a não ser na condição de ser incessantemente purificada [...] Essa purificação, essa libertação, não são adquiridas a não ser ao preço de uma incessante luta contra a ideologia [...]" (ALTHUSSER, 1979c, p. 147-148). Ou ainda, ele postula justamente a tese de que seria utópico pensar uma sociedade sem ideologia (ALTHUSSER, 1979b, p. 205; 1999b) ou sustentar a ideia de que a ciência pode eliminar a ideologia. Como salienta, em outro momento: "a ciência de fato nasce da ideologia, na ideologia – e, no entanto, essa ideologia da qual

ela nasce, arrancando-se dela, não pode receber seu nome de ideologia senão da ciência dela nascida e dela separada" (ALTHUSSER, 1999a, p. 46).

A forma como Althusser compreende o conceito de corte epistemológico permite-nos entrever como se opera a ruptura entre ciência e ideologia, ou nos termos aqui analisados, entre ciência da história e ideologia teórica humanista. Embora, em certos momentos, a análise de Althusser parece vir a sugerir uma visão essencialista do corte epistemológico, concebido como algo que se dá de uma vez por todas e que conduz a supressão total do elemento ideológico de um dado sistema teórico, no geral, é possível afirmar que sua interpretação do corte tende a se apoiar na (ou predomina a) tese de que o corte nada mais é do que um processo, um "evento de longuíssima duração" e não algo definitivo ou uma espécie de manifestação brutal que teria propiciado em todas as dimensões um acerto de contas da ciência com a ideologia, apontando para o fim da ideologia. A passagem a seguir ilustra o que acabamos de afirmar:

> Esse evento [o corte epistemológico] é evento de longa duração, e se ele tem efetivamente, em um sentido, um começo, em um outro sentido, ele não tem fim. Pois a ciência, que nasce na e da ideologia da qual ela se arranca, não está, uma vez nascida, assegurada e estabelecida em seu domínio como em um mundo fechado e puro onde ela não lidaria senão consigo mesma. Ela não cessa, vivendo, de trabalhar sobre uma matéria-prima sempre afetada, a um título ou a um outro, de ideologia, e ele não se estende senão ao avançar sobre "domínios" ou "objetos" designados por noções que sua conquista permitirá, *retrospectivamente*, qualificar de ideológicos. O trabalho de crítica e de transformação do ideológico em científico, que inaugura toda ciência, não cessa, portanto, jamais de ser a tarefa de ciência estabelecida. *Toda ciência não é senão um corte continuado*, escandido nos cortes ulteriores, interiores (ALTHUSSER, 1999a, p. 47).

Nessa perspectiva, a ciência deve ser pensada como algo que nasce na e da ideologia, mas dela se separa, o que implica dizer que a matéria-prima da ciência é sempre afetada pela ideologia e que o corte é um "processo de longuíssima duração". Esse é um ponto que muitos dos críticos de Althusser não levaram em consideração, quando questionaram a definição do marxismo como ciência com o propósito de enfatizar a crítica moralista em Marx, ou ainda, a indignação moral em seus escritos, tal como fizeram Thompson (1981), Löwy (1999) e Losurdo (2011).

Aqui, faz-se necessário retomar a ideia de formação teórica, aludida acima, para pensar a coexistência de vários modos de produção teóricos sob a dominância de um modo de produção teórico particular. Ou ainda, é o conceito de formação teórica que nos permite entrever o corte epistemológico como um processo de longuíssima duração que desloca as ideologias teóricas para uma posição subordinada numa dada formação teórica. Nesse sentido, a permanência de noções da problemática humanista nos textos científicos de Marx não invalidaria a ideia de corte epistemológico na obra de Marx. Ao contrário disto, o conceito de formação teórica indica que o corte epistemológico não anula de uma vez por todas a existência do humanismo teórico. Na verdade, o corte epistemológico produz um triplo efeito combinado: 1) de romper com o humanismo teórico ou com uma dada ideologia teórica que ainda não era conhecida como tal; 2) de mover/deslocar a teoria da história ou uma dada ciência para a condição de problemática teórica dominante; e 3) de inserir a ideologia teórica, antes dominante, numa posição dominada ou subordinada numa determinada formação teórica. Só assim podemos entender o significar as ideias de contínuo "trabalho de crítica e de transformação do ideológico em científico" ou de "corte continuado", mencionadas por Althusser na citação acima.

Ao considerar o humanismo teórico como uma ideologia, é preciso observar que tal caracterização abrange duas ordens de questões principais: a relação da ideologia com a ciência, ou seja, o seu tratamento epistemológico; e a ideologia em seu sentido prático, o que implica a abordagem política desta questão (SAMPEDRO, 2010).

No que se refere à relação com a ciência da história (ou materialismo histórico), a ideologia humanista caracteriza-se fundamentalmente como um obstáculo epistemológico que interdita a possibilidade de elaboração de uma teoria científica da história. Ou melhor, a ideologia humanista se constitui a partir da ideia abstrata de homem/humanidade e blinda a possibilidade de pensar o conceito de história como processo. Na obra do jovem Marx, tudo gira em torno da noção de essência humana, já que as noções de alienação e emancipação humanas indicam, respectivamente, a ideia de perda ou recuperação da essência humana. Ademais, a noção de alienação não permite designar a especificidade das relações de produção em cada época histórica, já que se remete à ideia de uma "essência intem-

poral" ou à "constatação do atual": "Substituindo o conceito de *exploração* ou de extração de mais-valia, a alienação faz desaparecer a especificidade histórica do objeto de estudo, ela permite trocar a explicação das causas pela descrição dos efeitos" (BALIBAR, 2014, p. 238). Dito de outra maneira: a noção de alienação obsta a construção do conceito de história, já que a relação entre os homens é vista como uma eterna repetição. Isso fica claro na crítica que Althusser faz ao pensamento de Feuerbach que, segundo ele, não leva em consideração o conceito de processo:

> Não é sobre as barricadas que se decide o destino da humanidade, nem com mais razão ainda, o destino da classe operária, mas na reforma da consciência, no reconhecimento que a religião de Deus não é por toda a eternidade, senão a religião do Homem que se desconhece. O Humanismo teórico mostrava assim, na prática, o que ele tinha 'em mente': uma ideologia pequeno-burguesa descontente com o despotismo prussiano e com a impostura da religião estabelecida, mas assustada com a Revolução que seus conceitos morais tinham de antemão desarmado (ALTHUSSER, 1999a, p. 26).

Em decorrência disto, a emancipação humana só pode ser pensada no sentido puramente filosófico, já que, nessa problemática, a libertação "não é a transformação de uma realidade em outra realidade, é a passagem do fato ao direito [...] Porque a alienação não é um conceito histórico, mas *antropológico*, a revolução também não é histórica. Ela é o *fim da história*, instante absoluto da reunião do homem consigo mesmo [...]" (Idem, p. 238-239). Portanto, o humanismo não pode vir a cumprir a função de "conhecimento" ou função "cognoscitiva" das estruturas sociais, das relações de produção e das lutas de classes. Como toda ideologia, o humanismo só pode vir a desempenhar uma função de "reconhecimento" ou função "prático-social".[3]

No que se refere ao sentido prático da ideologia humanista, Althusser procura qualificá-la como pequeno-burguesa e burguesa. Para ele, o que há de fundamental na ideologia humanista é que, além de ela não passar de uma pretensão teórica, ela produz efeitos no plano político: o efeito de "desarmar o proletariado" (ALTHUSSER, 1999a, p. 44), ou

[3] Como observa Sampedro (2010, p. 36): "O que interessa, no modo de proceder ideológico, é que a conclusão se torne 'evidente': a posição ideológica não aparece nunca como alternativa, mas como necessidade, como imposição de 'evidência' conaturais uma função de reconhecimento, nunca de conhecimento".

ainda: “O Humanismo Teórico (ou tudo que a ele se assemelhe) é o disfarce teórico da ideologia moral pequeno-burguesa recém-chegada. Pequena-burguesia no pior sentido da palavra: contra-revolucionária” (Idem, p. 33). Nesse sentido, observamos que Althusser procura especificar o conteúdo de classe da ideologia humanista, entendida como uma ideologia pequeno-burguesa.

Aqui se coloca com toda evidência os problemas relacionados à fusão da teoria marxista com o movimento operário, uma vez que:

> [...] a ideologia espontânea do proletariado foi transformada pela ação da teoria marxista na luta ideológica e na ação política dos partidos comunistas. [...] É preciso sempre lutar contra a ideologia espontânea que reina sem cessar no proletariado, porque ela o submete à influência da ideologia pequeno-burguesa e burguesa [...] (ALTHUSSER, 2000, p. 182-183).

No diálogo com o então Secretário Geral do PCF, Waldeck Rochet, Althusser indica qual segmento social a ideologia humanista interpela:

> Ele [Rochet] diz: você compreende quando eu utilizo o termo humanismo, o que tenho em vista é me direcionar a todas as pessoas que o empregam, para nossa política de unidade. Eu [Althusser] respondo: de fato, você se direciona antes de tudo aos pequeno-burgueses, porque são eles que, massivamente, vivem na ideologia humanista e falam sua linguagem (Ibidem, p. 186).

4 Humanismo E Socialismo

Podemos ir mais adiante nessa discussão sobre o papel que cumpre a ideologia humanista na luta política. Althusser esclarece aqui que o humanismo já cumpriu seu papel revolucionário quando se projetou enquanto ideologia da burguesia em ascensão contra a ideologia feudal centrada na ideia de Deus, mas que deixaria de cumprir esse papel na luta pelo socialismo[4]. Aqui assume importância o fato de a ideologia humanista

[4] A ideologia humanista pode também assumir um papel revolucionário nas lutas anticoloniais, já que tais lutas se inscrevem no processo de revolução democrática burguesa. Losurdo (2011) critica o marxismo ocidental, incluindo aqui a análise de Althusser, por ter ignorado ou secundarizado a luta anticolonial, mas parece não observar que se, por um lado, a ideologia humanista pode vir a cumprir um papel revolucionário nas formações

ser identificada com a ideologia jurídica burguesa, que se funda na ideia de sujeito de direito. Sobre isso, Althusser (1979b, p. 197) chama a atenção para o fato de que enquanto no feudalismo a palavra liberdade é concebida na forma "não racional" do privilégio, no capitalismo, a liberdade é apreendida sob a forma racional do direito universal. Ele salienta ainda que falar em "homem que faz a história" era revolucionário do ponto de vista burguês por se colocar contra a ideologia feudal que postula a ideia de que "Deus faz a história" (ALTHUSSER, 1973), tendo asseverado que "a rigor, não estamos mais no tempo do "combate à ideologia religiosa de uma História submetida aos decretos de Deus ou aos Fins da Providência" (Ibidem, p. 48) e ratificado alguns anos depois: "Mas, já não estamos nesses tempos!" (ALTHUSSER, 1988, p. 79).

Inspirado na problemática althusseriana, Edelman (1976) procura demonstrar a relação profunda existente entre a ideologia burguesa e a ideologia jurídica, relação que tem como base fundamental a noção de homem. Para ele, em seu ato de nascimento, a ideologia jurídica proclama a pessoa humana como um sujeito de direito e, assim, torna todos os indivíduos "proprietários de si", algo impossível de se concretizar numa sociedade escravista, na qual o escravo como objeto de propriedade, não pode tornar-se um sujeito de direito. É justamente na esfera da circulação que a ideologia jurídica se materializa e "a forma sujeito desvenda a realidade das suas determinações numa prática concreta: o contrato" (Idem, p. 130) às custas de guardar em segredo as relações de produção e, consequentemente, a exploração de classe. Assim, a circulação cumpre o papel de abolir as diferenças, pois caracteriza-se como um "processo de sujeitos", uma relação de "proprietários potenciais". Como ressalta Edelman (1976, p. 150), o ponto de partida e de chegada da ciência do direito é o homem, o que significa que: "O movimento desta ciência burguesa é imóvel: parte-se do sujeito para reencontrar sujeito". Por meio desta análise, é possível observar a função que cumpre a noção de homem no âmbito da ideologia jurídica: a função de colocar em segredo a luta de classe, pois interpela os agentes

sociais que não lograram superar a situação de independência política e não conseguiram formar um Estado nacional no sentido forte do termo, por outro, tal ideologia torna-se um obstáculo político para a construção do socialismo, na medida em que não consegue romper com a noção de homem que é base fundamental da ideologia jurídica burguesa.

como sujeitos de direito e os condicionam a ver a si próprios como livres e proprietários de si.

Embora, Althusser tenha se reportado diversas vezes à presença ou não da ideologia humanista na evolução do pensamento de Marx, é possível observar que suas análises estão profundamente voltadas para o debate sobre a influência da ideologia humanista no seio do movimento operário. Em linhas gerais, essa influência pode ser considerada um importante indicador das dificuldades que envolvem a união entre teoria marxista e movimento operário, como também denota os obstáculos impostos à luta do movimento operário no sentido de romper com a ideologia humanista, concebida como ideologia jurídica burguesa, interditando assim as vias de rompimento com a ordem do capital.

Tanto o debate sobre a distinção entre ciência da história e ideologia humanista quanto a relação de correspondência entre ideologia humanista e ideologia jurídica burguesa conduzem-nos à discussão sobre o socialismo. No fundamental, as experiências revolucionárias do século XX, tais como as revoluções russa, chinesa e cubana, não lograram romper com a lógica do capital e constituir efetivamente sociedades socialistas, pois resultaram na construção de um tipo novo de capitalismo: o capitalismo de Estado. A simples transferência jurídica da propriedade das mãos dos capitalistas privados para o Estado revelou-se historicamente como insuficiente para viabilizar a constituição de um Estado operário, no qual os produtores diretos controlam os meios de produção e dirigem o processo social da produção.

Ao abordarmos a questão do socialismo, somos conduzidos a fazer a seguinte pergunta: há alguma compatibilidade entre humanismo teórico e socialismo? Se o humanismo se caracteriza como uma ideologia burguesa ou pequeno-burguesa, podemos concluir que seria mais adequado nos pronunciarmos sobre o não-lugar do humanismo teórico no socialismo. Tratemos a seguir de problematizar alguns aspectos da análise de Althusser em torno desta questão.

No artigo "Marxismo e humanismo", Althusser discute a possibilidade de utilizar a ideia de "humanismo revolucionário", "humanismo de classe" ou "humanismo socialista", mas com a condição de se referir a

uma situação em que o fim da exploração do homem é entendido como o fim da exploração da classe operária, ou ainda, o "humanismo de classe" deveria ser entendido como ditadura de classe (democracia para os trabalhadores – ditadura para os opressores). Na visão dele, esse tipo de entendimento foi aplicado na primeira fase da história da URSS e vinha sendo implementado na China dos anos 1960. No entanto, como ele observa, a ideia de humanismo vigente na segunda fase da história da URSS passou a ser o "humanismo socialista da pessoa", no qual são valorizados o respeito à legalidade, a dignidade da pessoa e a liberdade do indivíduo. Nessa perspectiva, o humanismo socialista da pessoa teria sucedido na ideologia o humanismo de classe.

É verdade que Althusser observa o caráter contraditório da expressão humanismo socialista que abrange uma noção ideológica (humanismo) e uma noção científica (socialismo); ou que se refira criticamente ao conceito de "humanismo de classe", num texto de 1967 não-publicado, como um "conceito absurdo" (ALTHUSSER, 1999a, p. 11). Ao mesmo tempo, ele indica a possibilidade de empregar com reservas a expressão humanismo socialista para criticar e denunciar a inumanidade do capitalismo, do imperialismo e do colonialismo, descartando, contudo, seu uso como conceito teórico.

Na série de textos e cartas que compõem o livro "*Polémica sobre marxismo y humanismo*", Althusser (1980b) salienta que é legítimo os comunistas considerarem a luta para pôr fim ao capitalismo como uma luta de longo prazo para a libertação do homem, assim como a oposição entre a inumanidade das sociedades capitalistas e a humanidade das sociedades socialistas. No entanto, observa que é preciso levar em conta que as condições concretas e formas de uma nova existência humana só podem ser garantidas com a constituição de um "modo de produção socialista" que liberaria as classes exploradas da exploração e da dominação a que estavam subjugadas pelas classes exploradoras. De acordo com ele, a transformação revolucionária com vistas à construção do socialismo: "Não instaura o reino da 'liberdade humana', instaura o reino *de outro modo de produção*, o modo de produção socialista" (Ibidem, p. 187). Para Althusser, a ideologia do humanismo socialista exerce importantes funções prático-sociais, mas desconhece a realidade das classes e das lutas de classe: "[...] a palavra

Humanismo é explorada pela ideologia burguesa que a utiliza para combater, ou seja, para aniquilar uma outra palavra verdadeira e vital para o proletariado: *luta de classes*" (ALTHUSSER, 1998c, p. 155). Nesse sentido, ele indica a necessidade de analisar como o modo de produção condiciona sempre os homens, ou ainda, como aquilo que é concebido como atributos absolutos do homem, é, na verdade, determinado pelo modo de produção vigente de acordo com as relações de classe e a luta de classes.

Ao operar com a distinção entre humanismo de classe e humanismo da pessoa, ao conferir legitimidade às funções prático-sociais da ideologia humanista e ao empregar o conceito de modo de produção socialista, a análise de Althusser demonstra ter dificuldades de romper com a visão jurídica de socialismo advogada pelos dirigentes comunistas chineses. Tais elementos se reforçam na análise que ele faz da revolução cultural, como podemos observar na caracterização do que vem a ser um país socialista, feita principalmente a partir da experiência chinesa:

> É um país onde houve uma revolução *política* socialista (tomada do poder em condições históricas diferentes, mas levando à ditadura do proletariado), depois uma revolução *econômica* (socialização dos meios de produção, instauração de relações de produção socialistas). Um país socialista assim constituído 'constrói o socialismo' sob a ditadura do proletariado, e, quando chega o momento, prepara a passagem ao comunismo. É um trabalho de grande fôlego (ALTHUSSER, 2010, p. 154).

Depois de realizar as revoluções política e econômica, os países socialistas deparam-se com duas vias: a via da regressão ao capitalismo e a via revolucionária. Para não "parar no caminho" e "ir à frente", impõe-se realizar a "revolução ideológica de massa", proletária e socialista. Nesse sentido, tomando como pressuposto aquilo que se concretizaria como destino da revolução cultural chinesa, Althusser chama a atenção para a formação das organizações próprias da revolução cultural que seriam as responsáveis pela construção da revolução ideológica. Na visão dele, em acordo com a posição dos dirigentes comunistas da época, o terreno da ideologia se tornaria decisivo. Assim sendo, ocorre uma espécie de divisão do trabalho: os sindicatos são concebidos como a organização fundamental para o nível da luta econômica, o partido para o nível da luta política e as organizações de massa da revolução cultural para o nível da luta ideológica, cabendo, no

entanto, ao partido a função de dirigir a revolução cultural. Althusser salienta que, no período da ditadura do proletariado, ocorre uma "fusão parcial, mas inevitável [...] entre o partido e o aparelho de Estado" (Ibidem, p. 168), daí advindo a importância de constituir mecanismos de controle das relações entre partido e Estado, que são justamente o movimento de massa e as organizações de massa,

> [...] cuja tarefa 'principal' atual consiste, na R.C., em denunciar e criticar os dirigentes que se afastam das massas, que têm um comportamento burocrático ou tecnocrático, que por suas ideias ou por seus 'costumes', hábitos de vida, de trabalho e de liderança, abandonam a 'via revolucionária' e se engajam na 'via capitalista' (Ibidem, p. 169).

Althusser demonstra ter muito apreço pelos rumos da revolução cultural chinesa, mas é visível como sua análise do processo revolucionário esbarra-se numa concepção jurídica de socialismo. Na verdade, tais concessões são fortes indícios das dificuldades de Althusser romper com a problemática humanista no exame da experiência revolucionária chinesa. Isso significa que Althusser analisa a revolução cultural sem lograr ultrapassar as categorias básicas da ideologia jurídica burguesa e indicar uma linha de demarcação nítida entre socialismo e capitalismo de Estado.

Naves (2010) identifica duas dificuldades na análise de Althusser acerca da transição ao socialismo na China. A primeira delas está relacionada com a caracterização da natureza da revolução cultural chinesa. Para ele, Althusser confunde transformação das relações de produção com mera transferência de titularidade jurídica dos meios de produção, o que redunda na ideia de que teria havido a "socialização da economia" ou revolução econômica na China; assume acriticamente a tese de que a revolução política socialista teria ocorrido simplesmente porque o Partido Comunista Chinês teria passado a exercer o poder de Estado; e considera que a luta de classes perdura depois de instalada a ditadura do proletariado sob a forma de conflito ideológico entre posições burguesas e posições proletárias. Como contraponto à análise de Althusser, Naves observa que

> [...] a mera adoção de medidas jurídicas sobre a propriedade não leva efetivamente a qualquer alteração na base econômica, que era capitalista antes da revolução e continua depois dela. A única mudança que ocorre, em decorrência da tomada de poder, é a constituição de um

> *capitalismo de Estado* e, consequentemente, de uma *burguesia de Estado*, que ocupa o lugar, no processo de produção e no centro do poder político, da antiga burguesia, expropriada dos meios de produção. Desse modo, o objetivo da revolução cultural teria que ser a derrubada do poder dessa nova classe burguesa, instalada nos aparelhos administrativos de Estado pelo partido comunista, e a transformação real das bases materiais de seu domínio (Ibidem, p. 149).

A segunda dificuldade diz respeito à relação entre partido e movimento de massas, tendo em vista que, para Althusser, as organizações de massa deveriam ser subordinadas ao partido que deveria cumprir o papel dirigente na revolução cultural. Para Naves (2010), Althusser não leva em conta que o partido é um aparelho da burguesia de Estado e que, portanto, deve ser concebido como "*um dos alvos principais* dos revolucionários"; nem discute a necessidade do partido de atuar por fora do Estado. Em síntese, ao compartilhar as posições dos dirigentes comunistas chineses, Althusser não teria logrado observar que a construção do socialismo na China deveria passar pela derrubada da burguesia de Estado, o que o levou a incorporar alguns dos pressupostos fundamentais do socialismo jurídico na análise da experiência revolucionária chinesa. Algo bem distinto viria a se suceder em suas análises sobre a crise do marxismo.

Os textos sobre a crise do marxismo voltam-se à discussão da teoria marxista como um elemento interno ao movimento operário. Nesse sentido, ganha relevância a análise das organizações e práticas do movimento operário, bem como das experiências revolucionárias do século XX. Em tais análises, Althusser rompe mais nitidamente com a ideologia jurídica burguesa e, consequentemente, com os pressupostos basilares do socialismo jurídico. É justamente a partir da crítica radical do direito burguês expressas nessas reflexões sobre a crise do marxismo que podemos observar o não lugar da ideologia humanista na discussão sobre a transição socialista.[5]

A análise de Althusser não insinua mais a possibilidade de existir um humanismo de classe, assim como não opera mais com a ideia de modo de produção socialista ou mesmo compactua com a tese de que, no socialismo, deve haver um partido dirigente que se torna Estado. Althusser

[5] Desenvolvemos uma reflexão dos textos de Althusser sobre a crise do marxismo em: Martuscelli, 2014.

caracteriza o socialismo como um período instável de transição do capitalismo ao comunismo e indica a necessidade de pensar a política por fora do Estado. Nos textos sobre a crise do marxismo, Althusser realiza um deslocamento de posição no que se refere à discussão sobre a relação entre humanismo e socialismo, iniciada nos anos 1960. É a partir das reflexões contidas nesses textos que ele formula mais claramente a crítica à função prático-social da ideologia humanista, que passa a ser caracterizada como reacionária para atingir o propósito de construção do socialismo. Nesses termos, a crítica radical do socialismo jurídico pode ser concebida como a via aberta para a descoberta de um novo continente: o continente de uma política operária autônoma.

5 Breves Considerações finais

Do que dissemos acima, podemos concluir que a tese do anti-humanismo teórico elaborada por Althusser abrange questões de ordem teórica e política de significativa importância para a ciência marxista da história e para pensar a própria transição ao socialismo, ou seja, são questões que dizem respeito diretamente aos impasses e às dificuldades de união entre teoria marxista e movimento operário. Muitos daqueles que tacharam as análises de Althusser como teoricista, deixaram de enfrentar com rigor esse problema de fundo e, consequentemente, sucumbiram à caracterização do marxismo como simples ato de indignação moral.

Referências

ALTHUSSER, L. Sobre a revolução cultural. In: NAVES, M. B. (Org.). *Presença de Althusser* (Coleção Ideias 9). Campinas: IFCH-Unicamp, 2010. [1966]

______. Entretien avec Waldeck Rochet (2 juillet 1966). *Annales de la Société des Amis de Louis Aragon et Elsa Triolet*, n. 2, 2000.

______. A querela do humanismo (1967). *Critica Marxista*, n. 9, 1999a.

______. *Política e história*: de Maquiavel a Marx. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

______. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999b.

______. Soutenance d'Amiens (1975). In: ______. *Solitude de Machiavel* (Organizado e comentado por Yves Sintomer). Paris: PUF, 1998a.

______. Eléments d'autocritique (1972). In: ______. *Solitude de Machiavel* (Organizado e comentado por Yves Sintomer). Paris: PUF, 1998b.

______. La philosophie comme arme de la révolution: réponse à huit questions (1968). In: ______. *Solitude de Machiavel* (Organizado e comentado por Yves Sintomer). Paris: PUF, 1998c.

______. *Filosofia y marxismo* (entrevistado por Fernanda Navarro). Ciudad del México: Siglo Veintiuno Editores, 1988.

______. O objeto de *O Capital.* In: ALTHUSSER, L. et. al. *Ler O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980a [1965].

______. Respuestas de Louis Althusser. In: ALTHUSSER, L. et. al. *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México/DF: Siglo Veintiuno Editores, 1980b.

______. Sobre o Jovem Marx. In: ______. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979a [1965].

______. Marxismo e humanismo. In: _____. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979b [1965].

______. Sobre a dialética materialista: da desigualdade das origens. In: ______. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979c [1965].

______. *Réponse a John Lewis*. Paris: François Maspero, 1973.

BALIBAR, E. As ideologias pseudomarxistas da alienação. *Cadernos Cemarx*, n. 7, 2014.

EDELMAN, B. *O direito captado pela fotografia:* elementos para uma teoria marxista do direito. Coimbra: Centelha, 1976.

FAUSTO, R. *Marx*: lógica e política – Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo I. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

LOSURDO, D. Como nasceu e como morreu o "marxismo ocidental". *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 16, n. 30, 2011.

LÖWY, M. L'humanisme historiciste de Marx ou relire *Le Capital.* In: *Contre Althusser – Pour Marx*. Paris: Les Editions de la Passion, 1999.

MARTUSCELLI, D. E. Althusser, a crise do marxismo e a crítica à ilusão jurídica da política. *Lutas Sociais*, vol. 18, n. 33, 2014.

NAVES, M. B. Althusser e a revolução cultural chinesa. In: ______. (Org.) *Presença de Althusser* (Coleção Ideias 9). Campinas: IFCH-Unicamp, 2010.

SAES, D. O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. In: MORAES, J. Q. (Org.). *História do marxismo no Brasil*. v. III. Campinas: Unicamp, 1998.

SAMPEDRO, F. A teoria da ideologia de Althusser. In: NAVES, M. B. (Org.). *Presença de Althusser* (Coleção Ideias 9). Campinas: IFCH-Unicamp, 2010.

THÉVENIN, N-E. *Révisionnisme et philosophie de l'aliénation*. Paris: Christian Bourgois, 1977.

THOMPSON, E. P. *A Miséria da teoria ou um planetário de erros*: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

Materiais para pesquisa sobre o marxismo althusseriano[1]

Ao submeter à crítica rigorosa e sistemática o economicismo e o humanismo teórico, o marxismo althusseriano produziu efeitos não apenas sobre a própria teoria marxista, ensejando a sua renovação e enfatizando seu caráter científico, como também impactou diferentes campos disciplinares, tais como são referências os trabalhos pioneiros de: Michel Pêcheux na Análise do Discurso; Maurice Godelier na Antropologia; Nicos Poulantzas na Ciência Política; Christian Baudelot, Roger Establet e Louis Althusser na Educação; Louis Althusser, Étienne Balibar, Gianfranco La Grassa, Maria Turchetto e Nicole-Édith Thévenin na Filosofia; Bernard Edelman e Michel Miaille no Direito; Charles Betellheim na Economia; Barry Hindess e Paul Hirst na História; Pierre Macherey na Teoria Literária, entre outros.

Embora nunca tenha se reconhecido como filiado a essa tradição do marxismo, já em meados dos anos 1960, quando acabara de traduzir e publicar um dos primeiros textos de Althusser no Brasil, o jornalista e dirigente da Ação Popular, Duarte Pereira salientava a importância da obra de Louis Althusser para os estudos marxistas, ao observar que:

Althusser não pretende possuir as respostas acabadas dos árduos problemas que suscita. Ao contrário, suas pesquisas apenas começaram. Althusser não deve também ser convertido no patrono de uma nova ortodoxia. Ao contrário, seu pensamento é eminentemente anti-dogmático. Mas uma coisa é indiscutível: não há mais possibilidade de abordar o estu-

[1] Esta lista de materiais foi organizada por Danilo Enrico Martuscelli, que contou com a ajuda de Geise Targa de Souza, para um levantamento inicial de textos; de Rodrigo Fonseca, para um levantamento de textos da área de Análise do Discurso; de Lúcio Flávio Rodrigues de Almeida, para um levantamento de artigos da revista Teoria & Política e outros; e de Luiz Eduardo Motta para fontes diversas.

do e o debate do marxismo pretendendo ignorar a contribuição indispensável e decisiva de Althusser (p. 6).[2]

Com o objetivo de fomentar o estudo e o debate sobre a obra de Louis Althusser e o legado do marxismo estrutural, disponibilizamos abaixo, em três seções diferentes, um conjunto de materiais para pesquisa. Trata-se de um levantamento de materiais inicial – e, portanto, ainda incompleto –, que pode ser ampliado e reformulado por estudiosos do tema.

Na primeira seção disponibilizamos uma relação de artigos e livros escritos ou organizados por Louis Althusser, traduzidos para a língua portuguesa e publicados no Brasil e em Portugal.

Na segunda seção, organizamos uma lista de artigos, capítulos de livro, livros, teses e dissertações publicados principalmente no Brasil, que abordam: aspectos diversos da obra de Louis Althusser em suas diferentes fases; do coletivo de pesquisadores (Louis Althusser, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Pierre Macherey e Roger Establet) que integraram os seminários sobre "O Capital", resultando na publicação de "*Lire Le Capital*" (1965); de autores estrangeiros que foram influenciados pelas primeiras obras de Althusser, como são os casos de Bernard Edelman, Michel Miaille, Michel Pêcheux, Nicos Poulantzas; e de pesquisadores já reconhecidos em seus campos disciplinares e que produziram análises com forte afinidade teórica com a obra de Althusser, tais como Charles Bettelheim e Maurice Godelier, entre outros. Alguns dos textos aqui indicados procuram tomar a obra de Althusser como objeto principal de análise, seja para comentar ou aprofundar aspectos de seu pensamento, seja para criticá-lo parcialmente ou em sua totalidade. Outros textos procuram discutir o pensamento althusseriano à luz de debates mais amplos realizados nos mais diferentes campos disciplinares tais como: Análise do discurso, Antropologia, Ciência Política, Direito, Economia, Filosofia, Geografia, História, Psicanálise, Relações Internacionais, Sociologia etc.

Na terceira seção, disponibilizamos uma série de referências das mídias e redes sociais para os estudos althusserianos. A seção contempla

[2] Texto apócrifo escrito durante os anos de chumbo no Brasil e que se insere como introdução do livro: *Marxismo segundo Althusser* (São Paulo: Sinal, 1967), que contém dois artigos: "*Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte politique*", de Louis Althusser, traduzido por Duarte Pereira sob o título: "Marxismo, ciência e ideologia"; e "O marxismo é um humanismo?", de Raymond Domesgue.

indicações de revistas e associações culturais, uma gravação histórica de uma entrevista com Louis Althusser, uma composição musical inspirada na discussão althusseriana sobre ideologia, um documentário sobre Nicos Poulantzas, além de áudios e vídeos com entrevistas e palestras proferidas por pesquisadores/as acerca do legado althusseriano.

Seção I

Livros e artigos de Louis Althusser disponíveis em português

Livros:

ALTHUSSER, L. *Por Marx*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015[3].

______. *Política e história*: de Maquiavel a Marx. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

______. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

______. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

______. *O futuro dura muito tempo* (seguido de *Os fatos*). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

______. *Lênin e a filosofia*. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.

______. *A transformação da filosofia* (seguido de *Marx e Lênin perante Hegel*). São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.

______. *Freud e Lacan. Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

______. *Posições 2*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980. [Aparelhos ideológicos de Estado, Freud e Lacan, Marxismo e luta de classes, Como ler O Capital?, A filosofia como arma da revolução]

______. *Posições I*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978. [Resposta a John Lewis, Elementos de autocrítica e Sustentação de Tese em Amiens]

______. *O 22º. Congresso*. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

______. *Posições*. Lisboa: Novos Horizontes, 1977.

______. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

______. *Sobre o Contrato Social*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1976.

[3] No Brasil, a obra "*Pour Marx*" recebeu três diferentes traduções: Por Marx (2015), A favor de Marx (1979), Análise crítica da teoria marxista (1967).

______. *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas*. Lisboa: Editorial Presença/ Martins Fontes, 1976.

______. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa: Editorial Presença/ Martins Fontes, 1974.

______. *Resposta a John Lewis*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

______. *Montesquieu*: a política e a história. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

______. *Análise crítica da teoria marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

______. *Marxismo segundo Althusser*. São Paulo: Sinal, 1967. [Marxismo, ciência e ideologia]

______. *Sobre o trabalho teórico*: dificuldades e recursos. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980. [O objeto d'O Capital]

______. *Ler O Capital.* v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. [De O Capital à filosofia de Marx]

______. *Dialética e ciências sociais*. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

______. *Polémica sobre o humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, s/d. [Introdução, Marxismo e humanismo, Nota complementar sobre o "humanismo real" e Respostas de Louis Althusser]

ALTHUSSER, L.; BADIOU, A. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1979.

ALTHUSSER, L.; REBELLO, L. F. *Cartas sobre a revolução portuguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1976.

Artigos:

ALTHUSSER, L. Carta aos camaradas do Comitê Central do PCF. *Crítica Marxista*, n. 41, 2015, 135-151.

______. Sobre a gênese. *Cadernos Cemarx*, n. 8, 2015, p. 155-160.

______. Conferência sobre a ditadura do proletariado (1976). *Lutas Sociais*, vol. 18, n. 33, 2014, p. 36-62.

______. Advertência aos leitores do livro I d'O Capital. In: MARX, K. *O Capital* (Livro I). São Paulo: Boitempo, 2013, p. 56-85.

______. Sobre a Revolução Cultural. In: NAVES, M. B. (Org.). *Presença de Althusser* (Coleção Ideias 9). Campinas: IFCH-Unicamp, 2010, p. 151-170.

______. Problemas estudantis. In: BERNARDINO, P. A. B. *Estado e educação em Louis Althusser*: implicações nos processos de produção e reprodução social do conhecimento. Belo Horizonte. (Dissertação de Mestrado em Educação) UFMG, 2010, p. 156-188.

______. Sobre Brecht e Marx (1968). *Crítica Marxista*, n. 24, 2007, p.51-62.

______. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). *Crítica Marxista*, n. 20, 2005, p. 9-48.

______. Sobre Lévi-Strauss. *Campos*: revista de Antropologia Social, vol. 6, 2005, p. 197-205.

______. A querela do humanismo II (inédito). *Crítica Marxista*, n. 14, 2002, p. 48-72.

______. A querela do humanismo (1967). *Crítica Marxista*, n. 9, 1999, p. 9-51.

______. O marxismo como teoria "finita". *Revista Outubro*, n. 2, 1998, p. 63-73.

______. Sobre a relação de Marx com Hegel. In: D'HONDT, J. (Org.). *Hegel e o pensamento moderno*. Porto: Rés Editora, 1979, p. 109-138.

______. O que não pode mais durar no PCF. *Coleção Polêmica*: Eurocomunismo X Leninismo, n. 1. Belo Horizonte: Veja, 1978, p. 27-57.

______. Comunismo, Estado e sociedade de transição (entrevistado por Rossana Rossanda). *Abril*, n. 4, 1978, p. 25-32.

______. As teses. Sobre Monod. Sobre Desanti e os pseudos "problemas de terceira espécie". *Tempo brasileiro*. Epistemologia 2, n. 30/31, 1973, p. 125-168.

Seção 2

Artigos, capítulos de livro, livros, teses e dissertações publicados no Brasil sobre o marxismo althusseriano

Artigos e capítulos de livro:

ALBUQUERQUE, J. A. G. Althusser, a ideologia e as instituições. In: ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

______. Por uma análise política das instituições. In: *Instituição e poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

ALMEIDA, L. F. R. Um texto discretamente explosivo: ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. *Lutas Sociais*, vol. 18, n. 33, 2014.

______. Parte I: estado-nação, ideologia nacional e lutas de classes. In: *Ideologia nacional e nacionalismo.* 2 ed. São Paulo: EDUC, 2014.

______. Corrosões da cidadania: contradições da ideologia nacional na atual fase de internacionalização do capitalismo. *Lutas Sociais*, n. 1, São Paulo, 1996.

______. Althusserianismo e estudos sobre ideologia nacional: notas sobre um desencontro. *Margem*. São Paulo: PUC, v. 4, 1995.

ALMEIDA, M. W. B. Marxismo e antropologia. In: BOITO JR., A; TOLEDO, C. N. (Org.). *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo: Xamã, 2003.

AMARAL, O. O conceito de bloco no poder e o estudo das relações internacionais. *Cadernos Cemarx*, n. 4, 2007.

AZEVEDO, P. Maquiavel, ou o mais longo desvio: acontecimento, encontro e materialismo na filosofia do último Althusser. *Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

BALDINI, L. J. S.; ZOPPI-FONTANA, M. G. A análise do discurso no Brasil. *Décalages*: an Althusser Studies Journal, vol 1, n. 4, 2014.

BALIBAR, É. As ideologias pseudomarxistas da alienação. *Cadernos Cemarx*, n. 7, 2014.

BARBOSA FILHO, F. R. Língua, leitura e história. *Décalages*: an Althusserian Studies Journal, vol. 1, n. 4, 2014.

______. Althusser, Pêcheux e as estruturas do desconhecimento. In: VI SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO (1983 – 2013): Michel Pêcheux: 30 anos de uma presença. Porto Alegre, 2013.

BARROS, D. F. Um Maquiavel de Althusser: acerca do fundamento na filosofia política contemporânea. *Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

BERNARDINO, P. A. B. As tendências crítico-reprodutivistas e Louis Althusser: (re)produção do conhecimento? *Mal-estar e sociedade*, v. 4, n. 7, 2011.

BETTELHEIM, C.; CHAVANCE, B. O stalinismo como ideologia do capitalismo de Estado. In: NAVES, M. B. *Análise marxista e sociedade de transição* (Coleção Ideias 5). Campinas: IFCH Unicamp, 2005.

BEZERRA FILHO, C. Ciência da história. In: ESCOBAR, C. H. et al. *Epistemologia e teoria da ciência*. Petrópolis: Vozes, 1971.

BIANCHI, A. Trazendo o Estado de volta para a teoria: o debate Poulantzas-Miliband revisitado. In: ORSO, P. J.; ZANARDINI, I. M. S. (Org.). *Estado, educação e sociedade capitalista*. Cascavel: Ediunoeste, 2008.

BIDET, J. À guisa de introdução: um convite a reler Althusser. In: ALTHUSSER, L. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOITO JR., A. Introdução para o estudo do marxismo de Althusser. *Novos Temas*: revista do Instituto Caio Prado Jr., n. 9, 2014.

______. O populismo no Brasil: natureza, formas de manifestação e raízes sociais. In: *O sindicalismo na política brasileira*. Campinas: IFCH Unicamp, 2005.

______. A ideologia do populismo sindical (pequena bruguesia e proletariado no movimento sindical brasileiro). *Teoria & Política*, São Paulo, n. 2, 1980.

BRAGA, S. S. Poder, formas de dominação e Estado no diálogo entre Nicos Poulantzas e a sociologia política norte-americana. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5, 2011.

CARDOSO, C. F.; BRIGNOLI, H. P. Marxismo e história no século XX. In: *Os métodos da história*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

CARDOSO, F. H. Estado capitalista e marxismo. *Estudos Cebrap*, n. 21, 1977.

______. Althusserianismo ou marxismo? A propósito do conceito de classes em Poulantzas: comentários. *Estudos Cebrap*, n. 3, 1973.

CARDOSO, M. L. Perspectiva teórica. In: *Ideologia do desenvolvimento*: Brasil: JK-JQ, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

______. Sobre Althusser e a crise do marxismo. In: BOITO JR., A. et al. (Org.). *A obra teórica de Marx*: atualidade, problemas e interpretações. São Paulo: Xamã, 2003.

CARLINO, F. Crise do marxismo e stalinismo. Notas sobre algumas posições de Louis Althusser (1976-1978). *Germinal*: marxismo e educação em debate, v. 2, n. 2, 2010.

CARVALHO, E. A. Marxismo, etnia e reprodução social. *Perspectivas*, n. 11, 1988.

______. Marxismo antropológico e a produção das relações sociais. *Perspectivas*, n. 8, 1985.

CASSIN, M. Louis Althusser e o corte epistemológico no pensamento de Karl Marx e Friedrich Engels. *Novos Temas*: revista do Instituto Caio Prado Jr., v. 3, 2011.

______. Louis Althusser: referências para pesquisa em educação. In: SAVIANI, D.; LOMBARDI, J. C. (Org.). *Marxismo e educação*: debates contemporâneos. Campinas: Autores Associados-Histedbr, 2005.

______. Louis Althusser e a sua contribuição para a sociologia da educação. In: BOITO JR., A.; TOLEDO, C. N. (Org.). *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo: Xamã, 2003.

______. Louis Althusser: o ressurgimento de um desaparecido. *Impulso*. Piracicaba, n. 11, 1999.

CASTELLS, M.; IPOLA, E. *Prática epistemológica e Ciências Sociais*. Porto: Afrontamento, 1973.

CASTRO, F. A. O Estado do modo de produção capitalista em Poulantzas e Miliband: conflito ou complemento?. *Cadernos Cemarx*, n. 1, 2004.

CAVALCANTE, S. Valor, renda e "imaterialidade" no capitalismo contemporâneo. *Caderno CRH*, v. 27, 2014.

______. Nova pequena burguesia "ampliada" e proletariado "reduzido": avanços e limites da análise marxista em Nicos Poulantzas. *Revista Demarcaciones*, n. 2, 2014.

______. Notas sobre uma polêmica na definição marxista do proletariado. *Critica Marxista*, n. 28, 2009.

CHAVANCE, B. Sobre as relações de produção na URSS. *Teoria & Política*, n. 3, 1980.

CODATO, A. N. Sobre o teoricismo de Nicos Poulantzas: o marxismo contra a ciência social. In: GALVÃO, A. G. et al. (Org.). *Capitalismo*: crises e resistências. São Paulo: Outras Expressões, 2012.

______. Política, ciência e ideologia: sobre o "teoricismo" de Nicos Poulantzas. In: BRAGA, Sérgio Braga et al. (Org.). *Marxismo & Ciências Humanas*: leituras sobre o capitalismo num contexto de crise: ensaios em comemoração aos 15 anos de Crítica Marxista. Curitiba/PR, 2011.

______. Poulantzas, o Estado e a revolução. *Crítica Marxista*, n. 27, 2008.

CODATO, A. N.; PERISSINOTTO, R. M. O Estado como instituição: uma leitura das Obras Históricas de Marx. *Crítica Marxista*, n. 13, 2001.

COUTINHO, C. N. As contradições de Louis Althusser. In: *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

DAVOGLIO, P. Ideologia e ideologia jurídica. In: KASHIURA JR., C. N.; AKAMINE JR., O.; MELO, T. (Org.). *Para a crítica do direito*: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras Expressões, 2015.

______. Forma jurídica e luta de classe. *Lugar Comum* (UFRJ), v. 1, 2014.

DOMESGUE, R. O marxismo é um humanismo? In: ALTHUSSER, L. *Marxismo segundo Althusser*. São Paulo: Sinal, 1967.

ESCOBAR, C. H. Quem tem medo de Louis Althusser? *Achegas.net*, n. 44, 2011.

_______. "As instituições e o poder". In: As instituições e os discursos, Revista Tempo Brasileiro, nº 35, 1974.

______."Da categoria de cultura: do aparelho cultural do Estado" in Encontros com a Civilização Brasileira nº16, 1979.

______. "Discurso científico, discurso ideológico" in ROUANET, Sérgio (org.) *O homem e o discurso (a arqueologia de Michel Foucault).* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

______. "Uma filosofia dos discursos: uma ciência dos discursos ideológicos". In: Epistemologia, Revista Tempo Brasileiro, nº 30/31, 1973.

______. Proposições para uma semiologia e uma linguística. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1973.

______. Resposta a Carpeaux: estruturalismo. *Revista Tempo Brasileiro,* n. 15/16, 1967.

______."Comunicação e fait divers " in: Revista Tempo Brasileiro No 19/20, 1968.

______. De um marxismo com Marx. *Revista Tempo Brasileiro,* n. 13/14, 1966/1967.

ESPADINHA, F. Sobre Althusser. In: ALTHUSSER, L. *Sobre o trabalho teórico*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

EVANGELISTA, W. J. Notas sobre materialismo aleatório, sobredeterminação e determinação em última instância pelo econômico. In: V Colóquio CEMARX, *Anais...* 2007.

______. A filosofia do marxista Althusser e a Psicanálise. In: BOITO JR., A.; TOLEDO, C. N. (Org.). *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo: Xamã, 2003.

______. Althusser e a psicanálise. In: ALTHUSSER, L. *Freud e Lacan, Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FABRÈGUES, B. Considerações sobre as formas específicas do capitalismo na URSS. *Teoria & Política,* n. 5/6, 1983.

FARIAS, F. P. Sobre a participação política na esfera local do Estado capitalista. *Lutas Sociais*, n. 28, 2012.

______. Frações burguesas e bloco no poder: uma reflexão a partir do trabalho de Nicos Poulantzas. *Crítica Marxista*, n. 28, 2009.

______. Os conflitos regionais no capitalismo: elementos de uma abordagem alternativa. *Cadernos Cemarx*, n. 4, 2007.

______. Sobre a questão das frações de classe dominante. *Cadernos Cemarx*, Campinas, n. 1, 2004.

______. Sobre o conceito de socialismo no debate Sweezy-Bettelheim. *Crítica Marxista*, n. 14, 2002.

______. Clientelismo e democracia capitalista. *Revista de Sociologia e Política*, n. 15, 2001.

FERREIRA JR., A. H. Pró-ao-contra, vácuo e materialidade da ideologia. Ensaio sobre fragmentos de Althusser e Pascal. *Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

FERRARA, J. L. S. Althusser, Educação, Estado e (Re)produção. *Revista Contemporânea de Educação*, v. 4, n. 17, 2014.

FERREIRA-ROSA, I.; MESQUITA, D. P. C.; CARVALHO, S. F. E. M. (Re) ler e (res)significar Pêcheux em relação a Althusser. *Alfa*: revista de Linguística, v. 55, n. 1, 2011.

FONSECA, R. O. Michel Pêcheux e a crítica aos recalques da história e da língua. *Tabuleiro de Letras*, v. 9, p. 36-49, 2015.

FRANÇA FILHO, A. L. A presença (ou ausência) do pensamento marxista na Geografia moderna. *Revista Tamoios*, ano V, n. 1, 2009.

GAINZA, M. Althusser: a política na filosofia. *Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

GALASTRI, L. O. Gramsci, Poulantzas e a transição socialista. *Lutas Sociais*, n. 17, 2013.

GALVÃO, A. Marxismo e movimentos sociais. *Crítica Marxista*, n. 32, 2011.

______. O neoliberalismo na perspectiva marxista. *Crítica Marxista*, n. 27, 2008.

______. Marxismo e relações de trabalho. *Cadernos Cemarx*, n. 1, 2004.

GALVÃO, L. A. *A dialética da transição*. Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Unicamp, n. 24, 1992.

GARCIA, T. C. O primado das relações de produção: uma contribuição de Althusser e Balibar para os dilemas atuais. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, 2014.

GIANNOTTI, J. A. Contra Althusser. *Teoria e prática*, n. 3, 1968.

GIL, A. D. Elementos para uma análise marxista da instabilidade política no Estado burguês. *Cadernos Cemarx*, n. 3, 2006.

GORENDER, J. O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica. In: LAPA, J. R. A. et al. (Org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

______. Reflexões metodológicas. In: *O escravismo colonial*. 6 ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.

GUTIERREZ, A. Fim da luta de classes? a teoria das classes em poder político e classes sociais a partir de Maio de 1968 e sua peculiaridade em relação à corrente althusseriana. *Mediações*, v. 12, n. 2, 2007.

HERNANDEZ, M. C.; BUGIATO, C. Marxismo, Poulantzas e suas contribuições para o campo das Relações Internacionais. *Revista de Estudos Internacionais*, n. 2, 2011.

JESSOP, B. Althusser, Poulantzas, Buci-Glucksmann: desenvolvimentos ulteriores do conceito gramsciano de Estado integral. *Crítica Marxista*, n. 29, 2009.

______. O Estado, o poder, o socialismo de Poulantzas como um clássico moderno. *Revista de Sociologia e Política*, v. 17, n. 33, 2009.

______. A globalização e o Estado Nacional. *Crítica Marxista*, n. 7, 1998.

KASHIURA, C. N. Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideologia jurídica a partir de Pachukanis e Althusser. *Revista Direito e Práxis*, v. 6, 2015.

LANCIOTE, D. R. Em defesa do materialismo aleatório. *Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

LARISON, M. Ação política e temporalidade nas leituras contemporâneas de Maquiavel: notas para um diálogo entre Althusser, Arendt e Merleau-Ponty. *Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

LAZAGNA, A. O papel do político e das forças produtivas na teoria da transição socialista de Lênin: notas introdutórias. *Temáticas*. Campinas: UNICAMP, n. 29, 2007.

______. Nicos Poulantzas e a teoria regional do político na transição socialista. V Colóquio Internacional Marx e Engels, *Anais*... Campinas, 2007.

______. Mudar o mundo através do poder: notas críticas às interpretações Holloway sobre a transição. *Cadernos Cemarx*, n. 3, 2006.

______. A problemática das forças produtivas e o taylorismo no pensamento de Lenin. *Cadernos Cemarx*, n. 2, 2005.

LIMA, G. S. C.; GIL, A. D. A operacionalização dos conceitos hegemonia política e bloco no poder: elementos para uma redefinição teórica. *Lutas Sociais*, n. 34, 2015.

______.; ______. Elementos teóricos para uma análise marxista do Estado burguês. *Revista do CEMOP*, n. 3, 2012.

LIMA, G. S. C. A problemática teórica da hegemonia política em Poder político e classes sociais: contribuições teóricas. *Revista Demarcaciones*, n. 3, 2015.

LOCK, G. Louis Althusser e G. A. Cohen: uma confrontação. *Crítica Marxista*, n. 31, 2010.

LOSURDO, D. Como nasceu e como morreu o "marxismo ocidental". *Estudos de Sociologia*, v. 16, n. 30. Araraquara: UNESP, 2011.

LUZ, Marco Aurélio. "A sabedoria 'evolucionista' de M. Mcluhan". In: *Tempo Brasileiro*, nº 23/24. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

MACHADO, E. R. Contribuição para uma teoria política marxista dos "movimentos sociais". São Paulo, *Lutas Sociais,* n. 35, 2015.

MANDEL, E. Dois passos à frente e dois atrás. *Coleção Polêmica*: Eurocomunismo x Leninismo, n. 1, Belo Horizonte: Veja, 1978.

MARCONDES FILHO, C. O enterro de Althusser. *Boletim Intercom*, n. 41, 1983.

MARIANI, B. Textos e conceitos fundadores em Michel Pêcheux: uma retomada em Althusser e Lacan. *Alfa*: revista de Linguística, São Paulo, v. 54 n. 1, 2010.

MARTÍN, P. B. Thompson *versus* Althusser. *Crítica Marxista*, n. 39, p. 129-139, 2014.

MARTINS, M. V. O marxismo não é um historicismo: acertos e limites de uma tese althusseriana. *Crítica Marxista*, n. 34, 2012, p. 67-86.

MARTORANO, L. C. Conselhismo e democracia. *Crítica Marxista*, n. 28, 2009.

______. Democracia burguesa e apatia política. *Crítica Marxista*, n. 24, 2007.

______. Socialismo: notas sobre revolução, transição e programa. *Crítica Marxista*, n. 18, 2004.

MARTUSCELLI, D. E.; GALASTRI, L. O. Apresentação do debate Miliband-Poulantzas. *Crítica Marxista*, n. 27, 2008.

MARTUSCELLI, D. E. Apresentação do documento "Carta aos camaradas do Comitê Central do PCF". *Crítica Marxista*, n. 41, 2015.

______. Althusser, a crise do marxismo e a crítica à ilusão jurídica da política. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, 2014.

______. Poulantzas e o conceito de burguesia interna. *Demarciones*, n. 2, 2014.

______. Gramsci e Althusser como críticos de Maquiavel. *Revista de Sociologia e Política*, v. 16, supl., 2008.

MATA, J. V. T. Althusser ou Marx sem Hegel. In: LOUREIRO, I. M.; MUSSE, R. (Org.). *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Unesp, 1998.

MENDES, A. P. No vazio de uma distância tomada: Althusser e a prática da filosofia. *Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

MORAES, J. Q. Crítica e contra crítica do humanismo. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, 2014.

______. O estatuto teórico da noção de dependência. *Crítica Marxista*, n. 31, 2010.

______. O humanismo e o homo sapiens. *Crítica Marxista*, n. 21, 2005.

______. Contra a canonização da democracia. *Critica Marxista*, n. 12, 2001.

______. Sobre as "Origens da dialética do trabalho". *Teoria e prática*, n. 3, 1968.

MORFINO, V. A causalidade estrutural em Althusser. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, 2014.

______. Escatologia à la cantonade: Althusser para além de Derrida. *Trans/Form/Ação*, v. 34, n. 2, 2011.

______. Althusser, Spinoza e a temporalidade plural. In: NAVES, M. B. (Org.) *Presença de Althusser*. Campinas: Gráfica do IFCH Unicamp, 2010.

______. O primado do encontro sobre a forma. *Crítica Marxista*, n. 23, 2006.

______. O materialismo da "chuva" de Althusser. Um léxico. *Cadernos Cemarx*, v. 2, n. 2, 2005.

MOTTA, L. E.; SERRA, C. H. A. A ideologia em Althusser e Laclau: diálogos (im)pertinentes. *Revista de Sociologia e Política*, v. 22, n. 50, 2014.

MOTTA, L. E. Comunismo: fim da política? *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, 2014.

______. A respeito da questão da democracia no marxismo (a polêmica entre Althusser e Poulantzas). *Revista Brasileira Ciência Política,* n. 13, 2014.

______. “Nicos Poulantzas: para além do conceito de Estado moderno”. In: Quaestio Iuris, v. 7, n.º 2, 2014.

______. “Os limites teóricos (e políticos) da teoria das organizações e da administração pública”. In: Revista Novos Rumos, v. 50, n.º 2, 2013.

______. O (re)começo do marxismo althusseriano. *Crítica Marxista*, n. 34, 2012.

______. Sobre “Quem tem medo de Louis Althusser?” de Carlos Henrique Escobar. *Achegas.net,* n. 44, 2011.

______. Poulantzas e o Direito. *Dados*, v. 53, n. 2, 2010.

______. “Direito, Estado e poder: Poulantzas e o seu confronto com Kelsen”. In: Revista de Sociologia e Política, v. 19, n.º 38, 2009.

_____. “Nicos Poulantzas: 30 anos depois”. In: Revista de Sociologia e Política, v. 17, n.º 33, 2009.

MOTTA, M. B.; CABRAL FILHO, S. B. Althusser, pedagogo e estratega da teoria. In: ALTHUSSER, L. *Posições 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

NAVES, M. B. A democracia e seu não lugar. *Ideias*, n. 5, 2011.

______. Althusser e a revolução cultural chinesa. In: ______. (Org.). *Presença de Althusser* (Coleção Ideias 9). Campinas: IFCH Unicamp, 2010.

______. Notas sobre Marx e a crítica da ideologia jurídica (1845-1847). *Ideias*, v. 1-2, 2007.

______. Stalinismo e capitalismo. In: ______. *Análise marxista e sociedade de transição* (Coleção Ideias 5). Campinas: IFCH Unicamp, 2005.

______. Direito, circulação mercantil e luta social. In: ALVES, A. C. et al. (Org.). *Direito, sociedade e economia*: leituras marxistas. Barueri: Manole, 2005.

______. As figuras do direito em Marx. *Margem Esquerda*, n. 6, 2005.

______. Marx e o direito. *Revista de Direito e Política*, n. 1, 2004.

______. A “ilusão da jurisprudência”. *Lutas Sociais*, n. 7, 2001.

______. A transição socialista e a democracia. *Outubro*, n. 4, 2000.

______. Direito e transição socialista. *Revista Práxis*, n. 10, 1998.

______. Democracia e dominação burguesa. *Crítica Marxista*, n. 4, 1997.

______. Contribuições ao debate sobre a democracia. *Temas*, n. 10, 1981.

OLIVEIRA, A. C. Razões "humanas" para esquecer Louis Althusser. *Alceu*, v. 5, n. 9, PUC, 2004.

OLIVEIRA, F. B. A dificuldade na leitura de O Capital de Marx: a posição althusseriana. *Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

PALLOTA, J. Althusser leitor de Maquiavel: a prática política em questão. In: CASTELO BRANCO, G.; ADVERSE, H. (Org.). *Clássicos e contemporâneos da filosofia política*: de Maquiavel a Antônio Negri. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

PÊCHEUX, M. Análise automática do Discurso. In: GADET, F.; HAK, T. (Org.). *Por uma análise automática do discurso*. Campinas: Unicamp, 1997.

______. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ZIZEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

PEREIRA, L. Capitalismo e saúde. In: DONNANGELO, M. C. F. (Org.). *Saúde e sociedade*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

PERISSINOTTO, R. M. O 18 brumário e a análise de classe contemporânea. *Lua Nova*. Revista de Cultura e Política, v. 71, p. 81-122, 2007.

______. Introdução. In: *Estado e capital cafeeiro em São Paulo (1889-1930)*. São Paulo: Annablume FAPESP, 2000.

______. Introdução. In: *Classes dominantes e hegemonia na República Velha*. Campinas: Unicamp, 1994.

PINHEIRO, J. A figura do indivíduo na teoria althusseriana. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, 2014.

______. O profeta desarmado. In: SALATINI, R.; DEL ROIO, M. *Reflexões sobre Maquiavel*. Marilia: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

PIRES, E. "Valor-trabalho e ideologia". In: Encontros com a Civilização Brasileira, n.° 23, 1980.

_______. Valor e Acumulação. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_______. Ideologia e Estado em Althusser: uma resposta. *Encontros com a Civilização Brasileira*, n. 6. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

PORCARO, M. Charles Bettelheim: um longo adeus. *Outubro*, n. 5, 2001.

POULANTZAS, N. O Estado capitalista: uma resposta a Miliband e Laclau. *Crítica Marxista*, n. 27, 2008.

______. Classe e Estrutura de Classes: A Nova Pequena Burguesia. Stuart Hall, Paul Hirst Alan Hunt. São Paulo: Edições 70, 1982.

______. Estado, Poder, Economia. Ed. Cortez. Notas de Pesquisa sobre o Estado e a Sociedade. In Revista Economia e Desenvolvimento. São Paulo: Ed. Cortez, 1982.

______. Isto É Poulantzas: última fala entrevista a Marco Gianni (Une Revolution Copernicienne dans la Politique in Rinascitá. In: Revista Tempo Brasileiro, outubro de 1979

______. O Estado em Discussão: O Estado, o Poder e Nós. Entrevista a David Kaisergruber Dialectiques. In: Revista Tempo Brasileiro, n.º 17, 1978. Edições 70. Também participam do livro Balibar, C B Glucksman

______. Escola em Questão (prefácio a Internationale et l'école de classe. Fascisme et Dictadure). Trad. Maria da Glória Ribeiro. Revista Tempo Brasileiro, nº 35 (1973-1974), Rio de Janeiro.

______. Notas sobre o Totalitarismo, Revue Tel Quel nº 53. Trad. Theo Santiago. Antonio Edmilson Martins (org.) Livro Coleção Leitura História, Ed. Eldorado, 1974.

______. O problema do Estado capitalista. In: POULANTZAS, N.; MILIBAND, R. *Debate sobre o Estado capitalista*. Porto: Edições Afrontamento, 1975.

______. Entrevistado por Henri Weber (O Estado e a transição ao socialismo). *Teoria & Política*, n. 4, 1982

______. As classes sociais. *Estudos CEBRAP*, n. 3, janeiro de 1973.

______. A Crise do Pensamento Moderno: *Para uma Dialética da Realidade (Sartre, Levi-Strauss e Althusser).* Trad. Creusa Capalbo. In: Revista Tempo Brasileiro, n.º 17/18 1969-1970.

PRADO JR., C. O marxismo de Louis Althusser. In: *O estruturalismo de Lévi-Strauss/O marxismo de Louis Althusser*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1971.

ROCHA, R. G. Duas leituras do capitalismo em Marx. *Cadernos Espinosanos/ Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

ROCHA, R. O. Modo de produção de transição: crítica a uma categoria estruturalista. *Teoria & política*, n. 11, Brasil Debates, 1989.

ROUDINESCO, É. Louis Althusser: a cena do assassinato. In: *Filósofos na tormenta*: Canguillem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

SAES, D. A corrente althusseriana e o desenvolvimento do materialismo histórico. *Revista História & Luta de Classes*, n. 19, 2015.

______. Althusserianismo e antropologia. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, 2014.

______. As frações da classe dominante no capitalismo: uma reflexão teórica. In: PINHEIRO, M. (Org.). *Ditadura*: o que resta da transição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

______. O lugar da noção de sujeito na sociedade capitalista. *Lutas Sociais*, n. 29, 2013.

______. O lugar dos conceitos de estrutura e instituição na pesquisa em educação. *Cadernos Ceru* (USP), n. 23, 2012.

______. Classe média e Escola capitalista. *Crítica Marxista*, n. 21, 2005.

______. Educação e Socialismo. *Crítica Marxista*, n. 18, 2004.

______. Cidadania e capitalismo: uma crítica à concepção liberal de cidadania. *Crítica Marxista*, n. 16, 2003.

SOUZA, Alberto Coelho de. “Ciência e ideologia em Althusser” in *Tempo Brasileiro*, nº 23/24. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

______. Considerações sobre a análise dos sistemas de classe. In: BOITO JR., A.; TOLEDO, C. N. (Org.). *Marxismo e ciências humanas*. São Paulo: Xamã, 2003.

______. Estado capitalista e classe dominante. *Crítica Marxista*, n. 12, 2001.

______. O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira. In: MORAES, J. Q. (Org.). *História do marxismo no Brasil*. v. III. Campinas: Unicamp, 1998.

______. A autonomia relativa do Estado em Poulantzas. *Crítica Marxista*, n. 7, 1998.

______. Marxismo e história. *Crítica Marxista.* n. 1, 1994.

______. Uma contribuição à crítica da teoria das elites. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 3, 1994.

______. Tema. In: *Classe média e sistema político Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1984.

______. Classe média e políticas de classe (uma nota teórica). *Contraponto*, n. 2, 1977.

SAMPEDRO, F. A teoria da ideologia em Althusser. In: NAVES, M. B. (Org.) *Presença de Althusser*. Campinas: Gráfica do IFCH Unicamp, 2010.

SAVIANI, D. As teorias da educação e o problema da marginalidade. In: *Escola e democracia*. Campinas: Cortez Editora/Autores Associados, 1984.

SILVA, S. Introdução sobre a problemática. In: *Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

SOUZA, A. M. Esclarecimentos teóricos. In: Estado e dependência no Brasil. São Paulo: Annablume, 2001.

STARCENBAUM, M. Althusserianismo e luta armada na Argentina: a experiência do zaratismo. *Lutas Sociais*, v. 18, n. 33, 2014.

THERBORN, G. A formação ideológica dos sujeitos humanos. São Paulo, *Lutas Sociais,* n. 1, 1996.

THÉVENIN, N.-É. O itinerário de Althusser. In: NAVES, M. B. (Org.) *Presença de Althusser*. Campinas: Gráfica do IFCH Unicamp, 2010.

______. Ideologia jurídica e ideologia burguesa (ideologia e práticas artísticas). In: NAVES, M. B. (Org.) *Presença de Althusser*. Campinas: Gráfica do IFCH Unicamp, 2010, p. 53-76.

TRIGUEIRO, M. G. S. Uma discussão sobre a ciência e a ideologia em Althusser. *Cadernos de Ciência & Tecnologia*, n. 2, v. 3, set./dez. 1985.

TRÓPIA, P. V. Modo de produção e educação: apontamentos sobre a educação na reprodução capitalista e na transição ao socialismo. *Germinal*: Marxismo e Educação em Debate, v. 1, 2009.

______. A classe média em questão: o debate marxista sobre a inserção de classe dos assalariados não-manuais. *Trabalho Necessário*, v. 6, 2008.

TURCHETTO, M. O que significa “ciência da história”? In: NAVES, M. B. (Org.) *Presença de Althusser*. Campinas: Gráfica do IFCH Unicamp, 2010.

______. As características específicas da transição ao comunismo. In: NAVES, M. B. *Análise marxista e sociedade de transição* (Coleção Ideias 5). Campinas: IFCH-Unicamp, 2005.

VAISMAN, E. Althusser: ideologia e Aparelhos de Estado – velhas e novas questões. *Projeto História*, São Paulo, n. 33, dez. 2006.

VALADARES, A. A. A constituição da subjetividade e a ilusão do finalismo: elementos de uma teoria da ideologia. *Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII*, n. XXV, 2011.

VANZULLI, M. Althusser sobre Lévi-Strauss e sobre o estatuto da antropologia cultural. *Campos*:revista de Antropologia Cultural, v. 6, n. 1-2, 2005.

VILAR, P. História Marxista, história em construção. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Org.). *História*: novos problemas. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976.

ZAJDSZNAJDER, Luciano. "Sobre Althusser". In: *Tempo Brasileiro*, nº 23/24. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

ZOPPI-FONTANA, M. G. Althusser e Pêcheux: um encontro paradoxal. *Conexão Letras*, v. 12, 2014.

Livros:

ARON, R. *De uma sagrada Família a outra*: ensaios sobre os marxismos imaginários. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

BALIBAR, É. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

______. *Cinco estudos sobre o materialismo histórico* (Vol. 1 e 2). Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1975.

BETTELHEIM, C. A luta de classes na União Soviética: segundo período (1923-1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

______. A luta de classes na União Soviética: primeiro período (1917-1923). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

______. A China depois de Mao. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

______. A Revolução Cultural e a Organização Industrial na China. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

______. Cálculo econômico e formas de propriedade. Lisboa: Dom Quixote, 1970.

______. A transição para a economia socialista. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

______. Planificação e Crescimento Acelerado. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

BOITO JR., A. *Estado, política e classes sociais*. São Paulo: Unesp, 2007.

______. *O sindicalismo de Estado no Brasil*: uma análise crítica da estrutura sindical. Campinas: Unicamp; São Paulo: Hucitec, 1991.

CENTRE FOR CONTEMPRARY CULTURAL STUDIES (org.). *De ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

CIRNE, Moacy. *Para ler os quadrinhos.* Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1972.

______. *Bum! A explosão criativa dos quadrinhos.* Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1970.

EDELMAN, B. *A legalização da classe operária*. São Paulo: Boitempo, 2016.

______. *O direito captado pela fotografia*: elementos para uma teoria marxista do direito. Coimbra: Centelha, 1976.

ESCOBAR, C. H. *Marx: filósofo da potência*. Rio de Janeiro: Taurus, 1996.

_______. *Marx trágico: o marxismo de Marx*. Rio de Janeiro: Taurus, 1993.

_______. *Ciência da história e ideologia*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

______. *Discursos, instituições e história.* Rio de Janeiro: Editora Rio, 1975.

______. *As ciências e a filosofia*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

______. *Epistemologia das Ciências Sociais hoje*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.

FAUSTO, R. *Marx*: lógica e política (Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética). Tomo I. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

FIGUEIRA, L. F. B. *O althusserianismo em linguística*: a teoria do discurso em Michel Pêcheux. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

GODELIER, M. *Racionalidade e irracionalidade na economia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 196?.

HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HARNECKER, M. *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

HIRST, P Q.; HINDESS, B. *Modo de produção e formação social*: uma autocrítica de modos de produção pré-capitalistas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

______.; ______. *Modos de produção pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

LACLAU, E. *Política e ideologia na teoria marxista.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MACHEREY, P. *Para uma teoria da produção literária*. Lisboa: Estampa, 1971.

MARTORANO, L. C. *Conselhos e democracia*: em busca da participação e da socialização. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.

______. *A burocracia e os desafios da transição socialista*. São Paulo: Xamã/Anita Garibaldi, 2002.

MIAILLE, M. *Introdução crítica ao direito*. Lisboa: Editorial Estampa, 2005.

MOTTA, L. E. *A favor de Althusser*: revolução e ruptura na Teoria Marxista. Rio de Janeiro: Faperj, Gramma, 2014.

NAVES, M. B. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões/ Dobra, 2014.

______. *Marx*:ciência e revolução. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

______. *Marxismo e direito*: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2008.

______. *Mao*: o processo da revolução. São Paulo: Brasiliense, 2005.

PÊCHEUX, M. *Análise de Discurso*: Michel Pêcheux. Textos selecionados por Eni Orlandi. Campinas: Pontes, 2011.

______. *Semântica e discurso*: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

______. *O discurso*: estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes, 1977.

PÊCHEUX, M.; FICHANT, M. *Sobre a História das Ciências*. Lisboa: Estampa, 1977.

PEREIRA, L. *Capitalismo*: notas teóricas. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

______. *Anotações sobre o capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1977.

POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

______. *O Estado, o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

______. *Fascismo e ditadura*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

______. *A crise das ditaduras*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

______. *As classes sociais no capitalismo de hoje*. São Paulo: Zahar, 1975.

RANCIÈRE, J. *Sobre a teoria da ideologia*: a política de Althusser. Porto: Portucalense Editora, 1971.

REY, P.-P. *As alianças de classe*. Coimbra: Centelha, 1979.

ROUANET, S. P. *Imaginário e dominação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

SAES, D. *Estado e democracia*: ensaios teóricos. Campinas: IFCH Unicamp, 1998.

______. *Democracia*. São Paulo: Ática, 1987.

SILVA, S. *Valor e renda da terra*: o movimento do capital no campo. São Paulo: Pólis, 1981.

SILVEIRA, P. *Do lado da história*: uma leitura crítica da obra de Althusser. São Paulo: Pólis, 1978.

SROUR, R. H. *Classes, regimes, ideologias*. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

______. *Modos de produção*: elementos da problemática. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

TERRAY, E. *O marxismo diante das sociedades "primitivas"*. Rio de Janeiro: Graal. 1979.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TISESCU, A. D. S. *Edelman:* althusserianismo, direito e política. São Paulo: Alfa Omega, 2011.

VÁZQUEZ, A. S. *Ciência e revolução*: o marxismo de Althusser. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

Teses e dissertações:

ÁLVARES, A. G. *Política e subjetividade*: a construção da categoria processo sem sujeito em Louis Althusser. Belo Horizonte, Mestrado em Filosofia (UFMG), 1996.

BARROS, C. F. R. *Convergências na teoria do Capitalismo de Estado*. Campinas, Mestrado em Sociologia (Unicamp), 1999.

BATISTA, F. R. *Crítica da tecnologia dos direitos sociais*: uma contribuição materialista histórico-dialética. São Paulo, Doutorado em Direito (USP), 2012.

BERNARDINO, P. A. B. *Estado e educação em Louis Althusser*: implicações nos processos de produção e reprodução social do conhecimento. Belo Horizonte, Dissertação de Mestrado em Educação (UFMG), 2010.

BERRINGER, T. *Estado e relações internacionais*: uma comparação crítica entre Hans Morgenthau e Nicos Poulantzas. Campinas, Mestrado em Ciência Política (Unicamp), 2011.

BOLOGNESI, R. *Escola e sociedade*: análise do discurso althusseriano de suas apropriações na área educacional brasileira**.** Campinas, Doutorado em Educação (Unicamp), 2013.

BRAGA, M. J. *A ideologia em Althusser:* paradoxos e contribuições**.** Goiânia, Mestrado em Filosofia (UFG), 2005.

CARVALHO, F. Z. F. *O sujeito do discurso*: Pêcheux e Lacan. Belo Horizonte, Doutorado em Estudos Linguísticos (UFMG), 2008.

CASSIN, M. *Louis Althusser e o papel político/ideológico da Escola*. Campinas, Doutorado em Educação (Unicamp), 2002.

CAVALCANTE, S. M. *Classes médias e modo de produção capitalista*: um estudo a partir do debate marxista. Campinas, Doutorado em Sociologia (Unicamp), 2012.

DAVOGLIO, P. E. Z. *Anti-humanismo teórico e ideologia jurídica em Louis Althusser*. São Paulo, Mestrado em Direito político e econômico (MACKENZIE), 2014.

EVANGELISTA, W. J. *Conhecimento e desejo*: estudo histórico-crítico do conceito de superdeterminação no itinerário de Louis Althusser. Belo Horizonte, Doutorado em Filosofia (UFMG), 1984.

FERREIRA, A. L. *O conceito de educação em Althusser*: a possibilidade de uma educação para além da escola**.** Recife, Mestrado em Educação (UFPE), 2015.

FRANÇA FILHO, A. L. *O marxismo na renovação crítica da geografia*: uma aproximação com Althusser. Niterói, Mestrado em Geografia (UFF), 2009.

GASPARINI, E. N. *Língua e la langue na análise do discurso de Michel Pêcheux*. Campinas, Doutorado em Linguística (Unicamp), 2011.

JERONIMO, I. P. *Epistemologia e sociedade em Louis Althusser*. Rio de Janeiro, Mestrado em Sociologia (UERJ), 2013.

KOGAWA, J. M. M. *Por uma arqueologia da análise do discurso no Brasil***.** Araraquara, Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa (Unesp), 2012.

LAZAGNA, A. *Lenin, as forças produtivas e o taylorismo*. Campinas, Mestrado em Sociologia (Unicamp), 2002.

LEOPOLDINO, R. L. *Imaginário e ideologia nos aparelhos ideológicos de Estado de Louis Althusser*. Belo Horizonte, Mestrado em Filosofia (UFMG), 2002.

LIMA, G. S. C. *Uma análise sobre a teoria marxista do Estado*: a problemática da hegemonia política. Uberlândia, Mestrado em Ciências Sociais (UFU), 2013.

LIMA, R. A. *Marx, Poulantzas e o Estado capitalista*. Niterói, Doutorado em Economia (UFU), 2013.

LINHARES, L. L. *A escola e o professor em Ivan Illich e Paulo Freire, à luz do pensamento filosófico-sociológico de Althusser e Baudelot & Establet*. Curitiba, Mestrado em Educação (PUC-PR), 2008.

LOPES, L. A. *O caso Althusser*: articulações possíveis entre Psicanálise e Direito Penal**.** São Paulo, Mestrado em Psicologia (PUC-SP), 2015.

MELO, T. A. C. *O direito na obra de Nicos Poulantzas*. São Paulo, Mestrado em Direito político e econômico (MACKENZIE), 2012.

OLIVEIRA, T. B. *Nicos Poulantzas e o direito*: um estudo de poder político e classes sociais. São Paulo, Mestrado em Direito (USP), 2010.

PARRA, E. B. *Sobre a ideologia em Althusser*. Marília, Mestrado em Filosofia (Unesp), 2015.

PONCIANO, G. H. L. *Sobre o Estado e a ideologia a partir de Louis Althusser*. Rio de Janeiro, Mestrado em Filosofia (UFRJ), 2015.

RIBEIRO, J. F. *Althusser, Marx e o problema da questão do Estado*. Campinas, Mestrado em Filosofia (Unicamp), 2014.

RIBEIRO, T. M. *Jogo nas regras, jogo sobre as regras*: real da língua e jogo na obra de Michel Pêcheux. Campinas, Mestrado em Linguística, 2016**.**

RIVA, G. V. *Democracia e Cidadania*: um confronto entre as teorias contemporâneas de Balibar e O'Donnell. Rio de Janeiro, Mestrado em Direito (PUC-Rio), 2014.

SCARIM, P. C. *Coetâneos da Crítica*: uma contribuição ao estudo do movimento de renovação crítica da geografia brasileira. São Paulo, Dissertação de Mestrado em Geografia (USP), 2000.

SOUZA, G. T. *O problema da produção do conhecimento histórico na polêmica Thompson-Althusser*. Chapecó, Trabalho de Conclusão de Curso em História, 2015.

Seção III

Marxismo althusseriano nas redes e mídias sociais

Grupos e revistas de estudos althusserianos:

ASSOCIAZIONE CULTURAL LOUIS ALTHUSSER. Disponível em: <http://www.turchetto.eu/althusser/index.htm>.

DECALAGES: an Althusser Studies Journal. Disponível em: <http://scholar.oxy.edu/decalages>.

DEMARCACIONES: revista latinoamericana de estudios althusserianos. ISSN: 0719-4730. Disponível em: <http://revistademarcaciones.cl/>.

Grupos althusserianos de discussão e de disponibilização de materiais no Facebook:

ALTHUSSER AND THEORETICAL ANTI-HUMANISM. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/theoreticalantihumanism/?fref=ts>.

REDE ALTHUSSERIANA. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/544899605654063/?fref=ts>.

Documento histórico:

CHARBONNIER, G. Entrevista com Louis Althusser e Émile Botigelli. *RTF*. Difusão em 13 mar. 1963 (em francês). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0_0JcAmZ5U0>.

Música:

AMERICAN DREAM SONG. *Ideologies*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xs_FBmRBdDo>.

Documentário:

NICOS POULANTZAS: diez años de ausencia (Parte 1 de 3). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mchAHtQgUL8>.

NICOS POULANTZAS: diez años de ausencia (Parte 2 de 3). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RkB9T4JNJLM>.

NICOS POULANTZAS: diez años de ausencia (Parte 3 de 3). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=x2w4CFeRM7g>.

Áudios e vídeos (em português ou castelhano):

Entrevistas

MORALES, C. A 50 años de «Para leer el capital» homenaje a Althusser: entrevista Étienne Balibar. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gDBYIYwD8HQ>.

Entrevista com Étienne Balibar. Disponivel em: <https://www.youtube.com/watch?v=zap5zb9qxfc>.

Filosofia y Marxismo: entrevista com Fernanda Navarro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ecZ1wzZSXWU>.

Ideologia y Aparatos Ideologicos de Estado: entrevista com Marta Harnecker. *Programa 100*: escuela de cuadros. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Erlc3gHV1sI>.

Entrevista com Marcelo Starcenbaum sobre Althusser. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j9HknqYUmQ4>.

KOHAN, N. *Tras las pistas de Althusser*: entrevista com Marta Harnecker. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YnGdv8D55pM>.

Mesas-redonda, palestras e conferências:

Mesa-redonda com João Quartim de Moraes, Luciano Martorano, Lúcio Flávio de Almeida e Luiz Eduardo Motta. *Althusser*: 50 Anos de O Capital por Marx. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QRzsW7ogxCk>.

Mesa-redonda com Pedro Karczmarczyk, Luiz Eduardo Motta e Márcio Bilharinho Naves. *Althusser cinquentenário de Lire le Capital e de Pour Marx*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cWec6bq0hsM>.

Mesa-redonda com Armando Boito Jr., André Constantino Yazbek e Luiz Eduardo Motta. *Althusser e o pensamento francês*. Disponivel em: <https://www.youtube.com/watch?v=mgmhyauvr-8>.

Mesa-redonda com Eliel Machado, Danilo Martuscelli e Sávio Cavalcante. *Althusser*: luta de classes e "sujeito" da história. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jcpzhxr2xns>.

Mesa-redonda com Lauro Baldini, Armando Boito Jr. e Jair Pinheiro. Jornadas "Louis Althusser". 50 anos de *Lire le Capital* e *Pour Marx*. Disponível em: <http://cameraweb.ccuec.unicamp.br/watch_video.php?v=5RN7RD56DMOW>.

Mesa-redonda com Mônica Zoppi-Fontana, Celso Kashiura e Mauro W. Barbosa de Almeida. Jornadas "Louis Althusser. *O legado de Althusser para as Ciências Humanas*. 50 anos de *Lire le Capital* e *Pour Marx*. Disponível em: <http://cameraweb.ccuec.unicamp.br/watch_video.php?v=1DMYDS5589D6>.

Mesa-redonda com Carlos Ham e Francisco Barrón. *Para leer el capital*: miradas críticas sobre Louis Althusser. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vqjy6rcwl0c>.

Mesa-redonda com Diana Fuentes, Sergio Lomelí, Jaime Ortega e Cesáreo Morales. *Para leer el capital*: ¿leer el capital? Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=szg-mqx18fw>.

Mesa-redonda com Marcelo Rodriguez, Nestor Castro e Osvaldo Fernández. I Seminário teorias críticas “Representaciones e Ideologias”.

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=thttk7gu8ls -https://www.youtube.com/watch?v=c_rzduzlpgs - https://www.youtube.com/watch?v=egryylekqc4

Palestra com Décio Saes, realizada na PUC-SP. *Althusserianismo e dialética*.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MOWhb-4eWFQ>.

Palestra com Patricia González, comentários de Cristina Hurtado y Marcelo Rodriguez. *Althusser leído por filósofos marxistas chilenos en los 60's*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hxASPuZZK30>.

Palestra com Luiz Eduardo Motta. *Althusser e a ideologia*. Disponível em: <https://soundcloud.com/ideiaeideologia/ceii-rj-17122014>.

Palestra com Décio Saes, realizada na Unesp. Althusserianismo e dialética. <https://www.youtube.com/watch?v=rpq3iergq7i >.

Palestra com Marcos Cassin e comentários de Demerval Saviani. *Escola como Aparelho Ideológico de Estado*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=czjw_eeoqg8>.

Palestra com Marcelo Starcenbaum. *La presencia de Althusser em los grupos armados en Argentina*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z1dcXdZvKnk&feature=youtu.be>.

Palestra com Juan Pedro García del Campo. *Louis Althusser*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7ziCepTjiRc>.

Palestra com Étienne Balibar. *Para leer El Capital*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7z2vgunpbdu>.

Victor Hugo Pacheco e Jaime Ortega Reyna. Para leer el capital” de Louis Althusser (Primera Parte). <https://www.youtube.com/watch?v=8g3glnimojw>.

Sobre o livro

Formato	16X23cm
Tipologia	Adobe Garamond Pro
Papel	Polén soft 85g/m2 (miolo) Cartão Supremo 250g/m2 (capa)
Acabamento	Grampeado e colado
Tiragem	300
Catalogação	Telma Jaqueline Dias Silveira - CRB- 8/7867
Revisão/ Normalização:	Karenina Machado
Assessoria Técnica	Maria Rosangela de Oliveira - CRB-8/4073
Capa	Edevaldo D. Santos
Diagramação	Edevaldo D. Santos
Produção gráfica:	Giancarlo Malheiro Silva

2016

Impressão e acabamento

Gráfica Campus
Unesp -Marília - SP

Ler Althusser

Em Defesa da tese de Amiens, referindo-se a seu objetivo, Althusser afirma: "[...] lê-se nos títulos dos meus livros: *"Pour Marx"* e *"Lire Le Capital"*. Porque esses títulos são igualmente palavras de ordem. " Na trilha do autor homenageado, o título *"Ler Althusser"* não chega a ser uma palavra de ordem, o que não caberia ao caso, mas é um convite a lê-lo, seja pela vitalidade da sua contribuição, seja pelos desenvolvimentos da teoria althusseriana posteriores à década de 1970, ou ainda pelo fato de que, entre nós, a crítica a Althusser na atualidade tem se baseado em certo desconhecimento do autor, já que (salvo raríssimas exceções) têm por referência leituras antigas, no lugar de um exame do próprio objeto da crítica.

ISBN 978-85-7983-818-7